ISSN 2654-2366

Archive

Αθήνα 2010 Τόμος 6



Επιστημονική περιοδική έκδοση ανοικτού περιεχομένου

ISSN 2654-2366

Τόμος 6-2010

Αριθμός Τόμου: Archive τόμος 6, 2010
Εκδότης: Κ. Καλογερόπουλος
Τόπος έκδοσης: Μοράβα 8, 121 36 Περιστέρι, Αθήνα
Χρονολογία έκδοσης: Δεκέμβριος 2010

Περιεχόμενα

Περιλήψεις

Καλογερόπουλος, Κ. 2010, Κ. Θεοτόκης, Α. Σικελιανός, Κ. Καρυωτάκης, *Archive*, 6, 6-11.

Κριτικό δοκίμιο, στο οποίο επιχειρείται η αναζήτηση και η αναγνώριση νατουραλιστικών στοιχείων στο διήγημα του Κ. Θεοτόκη «Πίστομα», η ένταξη των ποιημάτων «Θαλερό» και «Προσευχή» στους θεματικούς κύκλους της ποίησης του Α. Σικελιανού και η διερεύνηση της σχέσης των ποιημάτων «Επιστροφή» και «Αισιοδοξία» με την θεματική της ποίησης του Καρυωτάκη. Επιχειρείται, επίσης, μια συνοπτική προσέγγιση στην προβληματική της ηθικής σε σχέση με τη λογοτεχνική κριτική και ερμηνεία, η οποία κατά την άποψή μας αποτελεί μείζον θέμα όχι μόνον της ελληνικής αλλά και της παγκόσμιας λογοτεχνίας.

Τσοπάνης, Κ. 2010, Οι μυήσεις του αυτοκράτορα Ιουλιανού, *Archive*, 6, 11-25.

Η μυητική τελετή, έχοντας τις ρίζες της στα πρώτα βήματα της ανθρωπότητας σε τελετουργικά εισαγωγής και αποδοχής νέων μελών στην εκάστοτε φυλή και κοινωνική ομάδα, μετασχηματίσθηκε με την πάροδο του χρόνου σε καθαρά θρησκευτικό δρώμενο το οποίο αποτελούσε στον ελληνικό, ελληνιστικό και ρωμαϊκό κόσμο την εισαγωγή σε όλες τις μυστηριακές και μυστικιστικές λατρείες που απευθύνονταν στα ανήσυχα πνεύματα τα οποία αναζητούσαν μια άμεση επαφή, «μέθεξη», με το θείο. Ένας από τους ύστερους μύστες ήταν και ο αυτοκράτορας Ιουλιανός, ο οποίος μάλιστα μυήθηκε σε αρκετά από τα μυστήρια του αρχαίου κόσμου.

Μαστοράκη, Α. 2010, Ο Ρομαντισμός στη λογοτεχνία, *Archive*, 6, 26-29.

Οποιαδήποτε προσπάθεια έχει γίνει για να αποδοθεί ένας σαφής ορισμός για τον Ρομαντισμό έχει οδηγήσει σε αποτυχία. Ο Berlin, εξάλλου, ισχυρίζεται ότι «ο ρομαντισμός αντιπροσωπεύει καθετί και συνάμα το αντίθετό του». Μολαταύτα, στο παρόν κριτικό δοκίμιο θα επιχειρήσουμε να περιγράψουμε ορισμένα βασικά ιδεολογικά χαρακτηριστικά και θέματα, τα οποία εμφανίζονται κοινά στους πρωταγωνιστές αυτού του κινήματος.

Καλογερόπουλος, Κ. 2010, Έγκλημα και Τιμωρία στο Βυζάντιο, *Archive*, 6, 30-35.

Από τη *Δωδεκάδελτο* έως τις τελευταίες μεταρρυθμίσεις της ύστερης βυζαντινής περιόδου το ρωμαϊκό δίκαιο παρουσιάζει διαρκή ανανεωτική τάση, όσον αφορά στη σχέση του με θεσμούς και πρόσωπα. Στο παρόν δοκίμιο θα επιχειρήσουμε να διερευνήσουμε την διαδρομή του στο βυζαντινό πλαίσιο και θα επιχειρήσουμε να καταγράψουμε συνοπτικά τον τρόπο με τον οποίο γινόταν η απονομή δικαιοσύνης στα βυζαντινά διοικητικά πλαίσια

Μόντη, Κ. 2010, Το σύνδρομο Μυνχάουζεν στην Ιατρική, *Archive*, 6, 36-38.

Το 1951, 150 χρόνια μετά τον θάνατό του, ο βαρόνος Μυνχάουζεν βρέθηκε σε μια θέση εξίσου απροσδόκητη με τις ιστορίες του. Ο γιατρός Richard Asher για πρώτη φορά σε άρθρο του στο Lancet, αναφέρθηκε σε μια παθολογική ψυχοσωματική κατάσταση και την όρισε ως «σύνδρομο Μυνχάουζεν», αναφερόμενος σε ασθενείς που συνειδητά υποκρίνονται ότι πάσχουν από κάποια νόσο. Η ονομασία αυτή δέχτηκε κριτική ως ανακριβής και προτάθηκαν κατά καιρούς διάφορες άλλες, τελικά όμως αυτή ήταν που επιβίωσε και καταγράφηκε στην ιατρική ορολογία μέχρι και σήμερα.

Μαστοράκη, Α. 2010, Ελευθερία και αναγκαιότητα στην ελληνιστική φιλοσοφία, *Archive*, 6, 39-44.

Ο Στωικισμός και ο Επικουρισμός ήταν δύο από τους κυρίαρχους εκφραστές του φιλοσοφικού στοχασμού κατά τη διάρκεια των ελληνιστικών χρόνων. Μολονότι οι Στωικοί και οι Επικούρειοι συνέχισαν, ως έναν βαθμό, την προηγούμενη φιλοσοφική παράδοση αναζητώντας απαντήσεις σε ερωτήματα που αφορούν στη δομή και τη γνώση της πραγματικότητας, εντούτοις, στράφηκαν σε μια περισσότερο ανθρωποκεντρική προσέγγιση, προτείνοντας έναν τρόπο ζωής που μπορεί να οδηγήσει στην ευτυχία, προσδίδοντας, έτσι, πρακτική κατεύθυνση στην φιλοσοφία τους.

Καλογερόπουλος, Κ. 2010, Η συμβολή της γυναίκας στη ζωή της αρχαιοελληνικής πόλης, *Archive*, 6, 45-49.

Η προσφορά της γυναίκας στον δημόσιο βίο της αρχαίας πόλης-κράτους ήταν σημαντική. Είτε ως οικονομική διαχειρίστρια είτε ως εργαζόμενη συνέβαλλε αποφασιστικά στην οικονομική σταθερότητα. Την ίδια στιγμή εκπλήρωνε στο ακέραιο το μερίδιό της στην θρησκευτική ζωή της κοινότητας ως ιέρεια. Ιδιαίτερα στην τριήμερη φθινοπωρινή γιορτή των Θεσμοφορίων, μια γιορτή που έμεινε αμόλυντη από την πατριαρχική διαστρωμάτωση του ολύμπιου πάνθεου, απόντος του άρρενος πληθυσμού, επανεπιβεβαίωνε τη γονιμότητα της γης και την γυναικεία γονιμότητα στην εποχή της σποράς.

Μαστοράκη, Α. 2010, Αττικό θέατρο, θρησκεία και πολιτική, *Archive*, 6, 50-56.

Η δραματική ποίηση ξεκίνησε από τις διονυσιακές τελετές και διατήρησε πάντα τον θρησκευτικό της χαρακτήρα Έντονο, όμως, ήταν και το πολιτικό στοιχείο, το οποίο εκφράζεται όχι μόνο στο περιεχόμενο των έργων, αλλά και στις διαδικασίες που ακολουθούνταν στην προετοιμασία της διεξαγωγής των δραματικών αγώνων. Αυτός ο διττός χαρακτήρας της δραματικής ποίησης είναι το σημείο αναφοράς κάθε έρευνας σχετικά με τον ρόλο του αρχαίου θεάτρου

Λαγουδάκη, Ε. 2010, Τα μοναρχικά καθεστώτα στην Ευρώπη από τον 16ο έως τον 18ο αιώνα, *Archive*, 6, 57-63.

Στη διάρκεια των Πρώιμων Νέων Χρόνων οι διάφοροι δυναστικοί οίκοι επέβαλαν στα μεγάλα ευρωπαϊκά κράτη την απόλυτη μοναρχία κάνοντας τη βασιλική εξουσία ισχυρότερη από ποτέ άλλοτε. Βέβαια, η έννοια του κράτους δεν είχε λάβει ακόμα τη μορφή που έχει στη σύγχρονη εποχή. Τα κράτη, αυτά τα νέα πολιτικά οικοδομήματα, πολλές φορές δεν είχαν εδαφική συνέχεια, καθώς μεταβάλλονταν συχνά τα σύνορά τους και αντιμετωπίζονταν από τους βασιλείς τους ως οικογενειακά φέουδα. Οι διάφοροι δυναστικοί οίκοι με τη σειρά τους επέβαλαν στα μεγάλα ευρωπαϊκά κράτη την απόλυτη μοναρχία κάνοντας τη βασιλική εξουσία ισχυρότερη από ποτέ άλλοτε.

Λογοτεχνία

Κ. Θεοτόκης, Α. Σικελιανός, Κ. Καρυωτάκης

Λέξεις κλειδιά: *αισιοδοξία*, *δελφική ιδέα*, *επιστροφή*, *θαλερό*, *θάνατος*, *Θεοτόκης*, *Καρυωτάκης*, *καρυωτακισμός*, *μεγάλη ιδέα*, *νατουραλισμός*, *πίστομα*, *ποιήματα ποιητικής*, *προσευχή*, *Σικελιανός*

Κ. Καλογερόπουλος, Δρ. Πανεπιστημίου Αιγαίου
Στο παρόν δοκίμιο επιχειρείται η αναζήτηση και η αναγνώριση νατουραλιστικών στοιχείων στο διήγημα του Κ. Θεοτόκη «Πίστομα», η ένταξη των ποιημάτων «Θαλερό» και «Προσευχή» στους θεματικούς κύκλους της ποίησης του Α. Σικελιανού και η διερεύνηση της σχέσης των ποιημάτων «Επιστροφή» και «Αισιοδοξία» με την θεματική της ποίησης του Καρυωτάκη. Επιχειρείται, επίσης, μια συνοπτική προσέγγιση στην προβληματική της ηθικής σε σχέση με την λογοτεχνική κριτική και ερμηνεία, η οποία κατά την άποψή μας αποτελεί μείζον θέμα όχι μόνον της ελληνικής αλλά και της παγκόσμιας λογοτεχνίας

Κωνσταντίνος Θεοτόκης, «Πίστομα»

Σε μια πρώτη ανάγνωση το αφαιρετικό διήγημα ανταποκρίνεται στον ορισμό της «ρεαλιστικής αγροτικής» ηθογραφίας. Ιδιαίτερα πλούσιο σε δομικά στοιχεία, θα μπορούσε κάλλιστα να αναπτυχθεί πολύ περισσότερο ως προς την έκτασή του, αλλά είναι εμφανές ότι ο συγγραφέας προτίμησε αφενός την αφαίρεση, αφετέρου τη συμπύκνωση ιδεών σε πολύ λιτές εκφράσεις πλήρεις νοημάτων. Προκειμένου, λοιπόν, να αναζητήσουμε και να κατανοήσουμε τα πιθανά νατουραλιστικά χαρακτηριστικά του, ίσως χρειάζεται να επιχειρήσουμε καταρχήν μια καταγραφή των δομικών του στοιχείων. Τα στοιχεία που δομούν το συγκεκριμένο διήγημα -αφανή και εμφανή- είναι οι χαρακτήρες του, το περιβάλλον, συγκεκριμένες αναφορές σε ήθη, η ματιά ή η στάση του συγγραφέα στα γεγονότα που αφηγείται, οι ευρύτερες κοινωνικές αλλαγές ή πιέσεις της εποχής στην οποία γράφτηκε, εν τέλει τα στοιχεία που συνθέτουν την προσωπικότητα του συγγραφέα.

Οι χαρακτήρες του έργου είναι τρεις. Ο Αντώνιος Βραχνός ή Κουκουλιώτης[1], η γυναίκα του και το παιδί της, καρπός άνομης ερωτικής συνεύρεσης. Ο Κουκουλιώτης είναι το κέντρο βάρους στην πυκνή αφηγηματική τεχνική του συγγραφέα. Είναι, ωστόσο, ένας από τους νιτσεϊκούς χαρακτήρες του Θεοτόκη, όπως περιγράφονται συχνά (Μπαλάσκας 1993, 115), ή απλά μια τραγική φυσιογνωμία που τη λούζει «κρύος ίδρος» και χλωμιάζει μπρος στο επερχόμενο συμβάν; Αν ένα διήγημα συμπυκνώνεται στον τίτλο του, τότε ο τίτλος αποκτά ξεχωριστό ενδιαφέρον στην αναζήτησή μας. Ο Κουκουλιώτης δεν προβαίνει ο ίδιος στην πράξη. Επιβάλλει στη γυναίκα του να το κάνει και μάλιστα τοποθετώντας το παιδί μπρούμητα. Τούτη η ταφική πρακτική έχει πανάρχαιες ρίζες και ως επί το πλείστον χαρακτηρίζεται ως πράξη τιμωρίας (Taylor 2001, 135-138). Στη χριστιανική ταφική πρακτική το σώμα πρέπει να θάβεται με την όψη του προσώπου να ατενίζει τον ουρανό, προκειμένου να συμμετέχει εις ανάστασιν νεκρών (*Α΄ προς Κορινθίους*, 15). Από αυτή την άποψη ενδεχομένως ο Κουκουλιώτης δίκαια χαρακτηρίζεται ως νιτσεϊκός χαρακτήρας στη λογοτεχνική ανάλυση, αν και η ίδια η έννοια του υπερανθρώπου συνεπάγεται την ιδέα της τραγικότητας.

Η προσπάθεια για ανάλυση των δομικών στοιχείων του διηγήματος οδηγεί σε διαφορετικά και βαθύτερα επίπεδα ερμηνείας, ανάμεσα στα οποία εντοπίζεται η διάσταση μεταξύ εθιμικού και κανονικού δικαίου. Το έθιμο της οικογενειακής τιμής απαιτεί να χαθεί ο παράνομος σπόρος, και από αυτή την άποψη ο Κουκουλιώτης δεν υπερβαίνει το εθιμικό δίκαιο, αλλά γίνεται θύμα του, αντιτιθέμενος τον νόμο της πολιτείας και αλλάζοντας την

οπτική μας στο ρεαλιστικό πορτραίτο που χαράζει με ελληνιστική[3] μαεστρία ο Κ. Θεοτόκης. Εδώ, επίσης, βρίσκουν την έκφρασή τους οι αναζητήσεις των νατουραλιστών για την κτηνώδη φύση του ανθρώπου, που εκδηλώνεται πιθανώς κάτω από κάποιες συγκεκριμένες κοινωνικές ή βιολογικές πιέσεις. Στην προκειμένη περίπτωση οι πιέσεις είναι και κοινωνικές και βιολογικές. Η κοινωνική πίεση έρχεται από τα έθιμα που απαγορεύουν τις άνομες σχέσεις και η βιολογική πίεση από την φυσική και ψυχική άρνηση του ξένου καρπού. Αυτού του είδους οι βιολογικές επισημάνσεις από τις πρωτόγονες ήδη κοινωνίες διαμόρφωσαν ένα *status* άρνησης σε νόθους απόγονους μιας φυλετικής δομής που στηριζόταν στην εξ αίματος συγγένεια[4]. Η ίδια βιολογική σχέση με αντίθετο προσανατολισμό, όμως, παρατηρείται στο δεύτερο πρόσωπο, την μητέρα και σύζυγο του Κουκουλιώτη και στην σχέση της με το παιδί της. Δεν ζητά την επιείκεια για τον εαυτό της αλλά για το παιδί, και τούτος είναι ο μοναδικός λόγος για τον οποίο τολμά να αντικρούσει την οργή του συζύγου της.

Ο συγγραφέας περιγράφει, αλλά αποστασιοποιείται με τον τρόπο που αποστασιοποιούνται και παρατηρούν οι νατουραλιστές. Μένει βουβός μπρος στο δράμα που εκτυλίσσεται. Μόνον έμμεσα μπορεί να του αποσπάσει κανείς απόψεις για τα πρόσωπα της ιστορίας του. Μικρές λεπτομέρειες που κρύβουν οι ρομαντικές πινελιές στην κατά τα άλλα ρεαλιστική του αφήγηση. Ο ήλιος που χρυσώνει το πρόσωπο του παιδιού και το παιχνίδι του με τα χώματα στην ύστατη στιγμή είναι μια μεστή νοήματος απόδοση της παιδικής αθωότητας. Το πορτραίτο του Κουκουλιώτη, επίσης, αποδίδει φυσιογνωμικά ένα χαρακτήρα που κρύβει στα μάτια του την οργισμένη βιαιότητα τονισμένη με πράσινες λάμψεις στα μάτια του και τα σμιχτά χείλη της ανθρώπινης κακίας. Ως άνθρωπος ο Κ. Θεοτόκης -ιδιαίτερα ευαισθητοποιημένος σε κοινωνικά θέματα της εποχής του εξαιτίας των σοσιαλιστικών του απόψεων (Πολίτης 2001, 258)- έχει άποψη, ως συγγραφέας όμως παρατηρεί μεθοδολογικά το συμβάν να εκτυλίσσεται δίχως εμβόλιμες παρατηρήσεις, κρατώντας ίσες αποστάσεις από τα πρόσωπα του έργου (Vitti 1982, 311-313). Αυτό είναι ίσως το μείζον νατουραλιστικό στοιχείο στο διήγημά του, όπως και η ανθρώπινη κτηνωδία, υποκινούμενη από κοινωνικά ή ατομικά πάθη.

Η Ελλάδα της εποχής του Κ. Θεοτόκη δεν είναι η βιομηχανική κοινωνία των χωρών της Δ. Ευρώπης, αλλά είναι αστικοποιημένη στο βαθμό που η πόλη περιχαρακώνεται στα δικά της ήθη, αντιτιθέμενη συχνά στο ηθικό πλέγμα της αγροτικής κοινωνίας. Συνεπώς, η ματιά του είναι ματιά ενός αστού και το περίγραμμα του έργου του εμφανώς επηρεάζεται από το αστικό ηθικό του υπόβαθρο, αν και η νατουραλιστική φύση του έργου, τού απαγορεύει οποιουδήποτε είδους ηθική εμπλοκή (Τερζάκης 1955, 5-7).

Άγγελος Σικελιανός, «Θαλερό», «Προσευχή»

Χαρακτηριστικά φυσιολάτρης ο Σικελιανός στο ποίημά του «Θαλερό με την κινητικότητα της ποιητικής περιγραφής διατυπώνει αρχικά την αιώνια ομορφιά του ελληνικού τοπίου. Δεν προσδιορίζει τον τόπο, ούτε τον χρόνο στην αφήγησή του, ορίζει όμως την εποχή. Είναι εκείνες οι μακριές ημέρες του Ιουλίου και του Αυγούστου, που μπορεί κανείς να δει στην μία άκρη του ορίζοντα τον ήλιο να βασιλεύει, ενώ στην άλλη έχει ήδη ανατείλει η σελήνη. Αυτή είναι η κυρίαρχη εικόνα που προσλαμβάνει ο ποιητής, ο οποίος αναλαμβάνει το ρόλο οδοιπόρου, βαδίζοντας σε δρόμο ανηφορικό για να φθάσει στο σπίτι που τον περιμένει. Εκεί αλλάζει θεματική, περνώντας στην αρχοντοθυγατέρα που τον φιλεύει μέλι, κρύο νερό και ψωμί σταρένιο. Περιγράφει την γυναικεία παρθενική ομορφιά με τρόπο πληθωρικό και συνάμα αισθαντικό, αναδεικνύοντας τον δυνατό λαιμό, τα πλούσια στήθη, τα μακριά πλεγμένα μαλλιά. Χορτασμένος από την φιλόξενη προσφορά και φυσικά και ψυχικά ο ποιητής ωθεί τον αναγνώστη να γίνει κοινωνός της μυστικής εμπειρίας, με την οποία βιώνει η ψυχή του τούτη την στιγμή.

Το μεγάλο ποιητικό έργο του Σικελιανού μάς φέρνει συχνά αντιμέτωπους με το πρόβλημα της κατάταξης των ποιημάτων του σε θεματικούς κύκλους. Ο θρησκευτικός μύθος με την ευρύτερη έννοια του όρου «θρησκευτικός», η γυναίκα-έρωτας και η φύση είναι τρεις βασικοί θεματικοί άξονες του έργου του. Στο «Θαλερό» ο ποιητής αλλάζει χαρακτηριστικά θεματική περνώντας από τη φυσιολατρική περιγραφή στο ερωτικό, αισθαντικό πορτραίτο της νεαρής αρχοντοθυγατέρας. Η αναφορά στη βιωματική του εμπειρία είναι μάλλον αισθαντική και συνεπώς αποτελεί φυσική συνέχεια της ερωτικής-αισθαντικής θεματικής των προηγούμενων στίχων.

Η «Προσευχή» και μόνον από τον τίτλο της εντάσσεται προφανώς στο θεματικό κύκλο του θρησκευτικού μύθου. Ο Θεός, στον οποίο αναφέρεται ο ποιητής, είναι ο δημιουργικός Λόγος, που χαρίζει τη ζωή στη φύση και σφραγίζει με τη βούλησή του την ανθρώπινη ψυχή. Αν και σε μια πρώτη ανάγνωση η «Προσευχή» ανήκει εμφανώς στον κύκλο του θρησκευτικού μύθου, την ίδια στιγμή αναφέρεται με τρόπο συμβολικό στη διαδικασία της έμπνευσης. Ο ποιητής επικαλείται το Λόγο του Δημιουργού. Τούτος ο Λόγος είναι λυτρωτικός είναι άναρχος και μπορεί να απελευθερώσει να ενώσει τη συνείδηση με όλη τη δημιουργημένη ύπαρξη. Πέρα από το βαθύ συμβολισμό που κρύβει μία τέτοια διατύπωση, παρούσα εν δυνάμει στον πυρήνα του παγκόσμιου θρησκευτικού μύθου της δημιουργίας (Leeming 1995 230-233), κρύβει πιθανώς την επιθυμία του ποιητή να ενωθεί με τον κόσμο, να γίνει ο ίδιος πνοή και πηγή έμπνευσης για τα πάντα. Αν το ποίημα αναφέρεται στον ποιητή Σικελιανό, πιθανώς έχουμε στα χέρια μας ένα ποίημα ποιητικής. Αν αναφέρεται στον άνθρωπο Σικελιανό, με το βαθύ μυστικιστικό όραμα της αναβίωσης της δελφικής ιδέας (Πολίτης 2001, 240-241), τότε το ποίημα είναι αυτοαναφορικό. Αλλά μέχρι ποιό σημείο μπορεί να διαχωρίσει κανείς τον άνθρωπο από τον ποιητή, τον άνθρωπο από τον καλλιτέχνη ή τον επιστήμονα γενικότερα; Οι αντιλήψεις του Σικελιανού είναι μάλλον ενοποιητικές στο συγκεκριμένο θέμα. Ο ποιητής έχει ένα κοινωνικό ρόλο περίπλοκο, που συγκεντρώνει πολλές ενεργές ιδιότητες στο κοινωνικό γίγνεσθαι, του προφήτη, του ιερέα του γνώστη και του κοινωνικού αναλυτή και παίζει με το έργο του ζωτικό ρόλο στην κοινωνία που ανήκει.

Κ. Γ. Καρυωτάκης, «Επιστροφή», «Αισιοδοξία»

Τα «Ελεγεία» συγκροτούν μια συλλογή ποιημάτων, τα οποία ξεκινούν από διαπιστώσεις που αναδεικνύουν την τραγική διάσταση στις διαφορετικές όψεις της ζωής και καταλήγουν στην επιλογή του θανάτου έναντι της ζωής. Στο ίδιο στερεότυπο της αντίθεσης κινείται και η «Επιστροφή». Στο συγκεκριμένο ποίημα γίνεται πιο συγκεκριμένη η διάσταση ανάμεσα στην ανάγκη του ποιητή να βιώσει την αυθεντική ομορφιά της φύσης και στο άλλο η αδυναμία του να χαρεί αυτή την ομορφιά. Το τραγικό αναδύεται στην ανάγκη του ποιητή να βιώσει τη φύση. Μια ανάγκη που δεν εκπληρώνεται, γιατί η ψυχή του έχει απολέσει κάθε ίχνος ευαισθησίας. Ακόμα, λοιπόν και αυτή η ομορφιά γίνεται όλο και πιο απόμακρη στη σκέψη του Καρυωτάκη. Δε γνώρισε τον ωκεάνιο άνεμο μήτε τα βουερά απάρθενα δάση ο ποιητής. Αρκείται να βιώσει τη φύση σε ένα μαραμένο βρύο ή σε ένα μοναχικό χορτάρι. Εν τέλει, ο μόνος τρόπος που διαβλέπει για βρεθεί στην αγκαλιά της φύσης, είναι ο θάνατος, ως μοναδική και μοιραία κατάληξη κάθε ανθρώπινης ύπαρξης. Η επιλογή του θανάτου, όμως, δεν είναι αποτέλεσμα ενός διαταραγμένου ψυχισμού, μισανθρωπίας ή θανατοφιλίας, όπως πιστεύουν πολλοί από τους σύγχρονους ή μεταγενέστερους ερευνητές του έργου του (Γαραντούδης 1998, 195-258). αλλά συνδέεται με μια βαθιά συνειδητοποίηση της τραγικότητας της ζωής (Αναστασιάδου *κ.ά.* 2000, 212). Ο θάνατος αντιμετωπίζεται με ηρεμία και με μιαν απορία θα μπορούσαμε να πούμε για το αναπόδραστο της φύσης του.

Το δεύτερο ποίημα, σαρκαστικό στη φύση του, είναι η «Αισιοδοξία» και ανήκει στο δεύτερο μέρος της συλλογής «Ελεγεία και Σάτιρες». Εκφράζει εν μέρει την απαισιοδοξία και το δισταγμό του ποιητή για μια νέο ατομικό και συλλογικό ξεκίνημα, προκαλώντας έτσι μιαν έντονη αντίθεση ανάμεσα στον τίτλο και το περιεχόμενο. Στο συγκεκριμένο ποίημα η θεματική του Καρυωτάκη έχει μετατοπιστεί, σε σχέση με τα «Ελεγεία». Ξεκινώντας από τις μηδενιστικές τάσεις της ανθρώπινης ματαιότητας, προϊόν δικής του επίγνωσης και βιωματικής εμπειρίας, ο ποιητής σαρκάζει τις καθιερωμένες αξίες μιας εποχής που έχει έντονα στιγματιστεί από τις επιπτώσεις της κατάρρευσης του μεγαλοϊδεατισμού (Beaton 1996, 168). Ο ποιητής, από τις διώξεις που υπέστη εξαιτίας της συνδικαλιστικής του δράσης, έζησε σε αρκετές πόλεις της ελληνικής επαρχίας κατά τον μεσοπόλεμο και είχε την ευκαιρία να δει εκ του σύνεγγυς έναν υποκριτικό τρόπο ζωής σε όλο του το μεγαλείο.

Αυτή η σάτιρα μιας υποκριτικής κοινωνίας κατακλυσμένης από κανόνες μιας «δήθεν» ορθής συμπεριφοράς, γίνεται πολύ έντεχνα από τον Καρυωτάκη. Στους στίχους του ο ποιητής καυτηριάζει την τάση της κοινωνίας να κριτικάρει κάθε αντισυμβατική συμπεριφορά. Στους στίχους του γίνεται, επίσης, αντιληπτό πως οι ασφυκτικοί ηθικοί κανόνες της κοινωνίας οδηγούν αναγκαστικά σε υποκριτικές συμπεριφορές. Στη συνέχεια η διακωμώδηση επικεντρώνεται στον καθωσπρεπισμό που διέπει ακόμη και τις ενδυματολογικές προτιμήσεις. Εν τέλει ο ποιητής καταλήγει στο σαρκασμό εκείνων που νομίζουν ότι, ως «νέοι Σταυροφόροι», έχουν να επιτελέσουν κάποιο έργο σημαντικό. Σε αυτούς τους στίχους πιθανώς ο ποιητής αναφέρεται στους ποιητές, τους οποίους βλέπει αποκομμένους από τις κοινωνικές αλλαγές της εποχής του. Έτσι, αν λάβουμε υπ' όψιν μας και τους στίχους της τελευταίας στροφής, το ποίημα γίνεται «ποίημα ποιητικής», καθώς περιγράφει την υποθετική δύναμη της ποίησης να ξεσηκώσει τους «*πυρρούς δαίμονες*» που κοχλάζουν στα έγκατα της ζωής και να διασκεδάσει τους ανθρώπους.. Ωστόσο, είναι διάχυτη σε όλο το ποίημα η αίσθηση του ανικανοποίητου και της παρακμής μιας κοινωνίας που αναζητά να ανακαλύψει εκ νέου τον εαυτό της μετά τα αλλεπάλληλα χτυπήματα και το γκρέμισμα των ψευδοϊδανικών της. Η διαρκής αλληλοδιαδοχή των αντιθέσεων τοποθετεί και τα δύο ποιήματα στον κεντρικό πυρήνα της θεματικής του Καρυωτάκη, καθώς στους στίχους του είναι εμφανές το κυνήγι του ιδανικού και η αποτυχία, ο πόθος και η απάτη, η πλάνη και η απογοήτευση, η ζωή και ο θάνατος (Άγρας 1984, 209).

Ηθική και Λογοτεχνία

Η κεντρική προβληματική που αναπτύσσεται στις αναζητήσεις μας για τους παραπάνω λογοτέχνες και τα έργα τους, ακόμα και για την ταξινόμηση των έργων τους σε θεματικούς κύκλους, είναι η σχέση της ηθικής με τη λογοτεχνία, εφόσον αποδεχθεί κανείς ότι υφίσταται μια τέτοια σχέση. Δύο είναι τα ζητούμενα στην περίπτωσή μας. Είναι η λογοτεχνία πηγή ηθικής θεωρίας ή η ηθική θεώρηση εισβάλλει στην προσπάθειά μας να κατανοήσουμε και να ταξινομήσουμε την λογοτεχνία; Τούτη η προβληματική αναδεικνύεται εντονότερα ίσως στην περίπτωση του Κ. Θεοτόκη και του Κ. Καρυωτάκη, αλλά δεν αφήνει ανεπηρέαστο και το έργο του Σικελιανού. Με αυτήν ακριβώς την προβληματική αντιμετωπίζουμε την ηθογραφία και την κριτική για τις αρνητικές επιδράσεις του λογοτεχνικού έργου του Καρυωτάκη στην κοινωνία της εποχής του.

Αναμφίβολα, στην εποχή που γράφτηκαν και κρίθηκαν τα συγκεκριμένα έργα, η εμπλοκή μιας κακώς εννοούμενης ηθικής στη λογοτεχνική κριτική φαίνεται να είναι μεγάλη, εξ ου και η απόδοση ενός σημαντικού διδακτικού ρόλου στη λογοτεχνία. Η απεμπλοκή επιχειρείται στη μεταμοντέρνα λογοτεχνική κριτική, με αποτέλεσμα να αναθεωρούνται σε μεγάλο βαθμό οι βαρείς χαρακτηρισμοί του παρελθόντος για νιχιλισμό, πεσιμισμό, σκεπτικισμό, για ολέθρια επίδραση και αχρήστευση μιας ολόκληρης γενιάς ποιητών (Καρυωτάκης) ή ακόμα και για αριστοκρατική στάση του ποιητή (Σικελιανός) στο κοινωνικό

γίγνεσθαι. Η ηθική απεμπλοκή αναδεικνύει για παράδειγμα με σαφήνεια τους κοινωνικούς αγώνες και την προσπάθεια του Κ. Καρυωτάκη να εντάξει την ποίηση στην δυναμική των κοινωνικών εξελίξεων αφενός και αφετέρου τα πολύτροπα αρνητικά βιώματα του Σικελιανού, που τον οδήγησαν από τη νεανική υπεροψία στη σοφία της ωριμότητας.

Το ερώτημα που τέθηκε πιο πάνω χρήζει πιθανώς ιδιαίτερης ανάλυσης, πριν επιχειρήσει κανείς οποιασδήποτε μορφής ανάλυση και ταξινόμηση του λογοτεχνικού έργου. Ωστόσο, στην προκειμένη περίπτωση μας θέτει αντιμέτωπους με τον πυρήνα του προβλήματος, δηλαδή τη φιλοσοφία του διδακτισμού που ενεργοποιεί την ανάγκη μας για ταξινόμηση - ιδιαίτερα αν η ταξινόμησή μας είναι ηθικά και όχι μεθοδολογικά προσανατολισμένη. Η κατανομή του λογοτεχνικού έργου, η κριτική και η ανάλυσή του είναι μια διεργασία πολύπλοκη που απαιτεί μάλλον διεπιστημονική παρατήρηση. Η πρόσληψη του έργου παύει να είναι μια απλή αναγνωστική λειτουργία και εισάγει παραμέτρους που σχετίζονται με την προσωπικότητα και την πνευματική ενάργεια του λογοτέχνη. Η ποίηση δεν είναι άμοιρη του δημιουργού της, το ίδιο και η πεζογραφία. Είναι φυσικό, λοιπόν, σε ένα βαθμό η γενικότερη ιδεολογία και οι ηθικοί προβληματισμοί μιας κοινωνίας να εισβάλλουν στο λογοτεχνικό έργο, διατυπωμένοι σε κατάλληλους θεματικούς άξονες, ανάλογους με την σαφήνεια και την δημιουργική ολοκλήρωση του συγγραφέα. Το «τέχνη για την τέχνη» στην προκειμένη περίπτωση είναι άνευ νοήματος, αλλά θα πρέπει να είμαστε πάντα προσεκτικοί για το τι εννοούμε με τον όρο «ηθική», όταν επιχειρούμε μεθοδολογική προσέγγιση και ταξινόμηση του λογοτεχνικού έργου.

Σημειώσεις

[1] Το πρόσωπο είναι αληθινό, όπως και το περιστατικό και έχει καταγραφεί στο βιβλίο του πατέρα του Μ. Θεοτόκη Ο Ιωάννης Καποδίστριας εν Κεφαλληνία 1889. Βλ. περισσότερα στο Μπαλάσκας, (1993,111).

[2] Επίσης Warner 2000, 7.

[3] Ο ρεαλισμός είναι η κυρίαρχη τάση της προσωπογραφίας στην ελληνιστική τέχνη, όχι μόνο στη ζωγραφική απεικόνιση αλλά και τη λογοτεχνική παραγωγή με το μυθιστόρημα, τη βιογραφία, τη λυρική ποίηση και το επίγραμμα, στα οποία αναπτύσσεται η ρεαλιστική προσωπογραφία νέων εξατομικευμένων ρόλων. Οι καλλιτέχνες επιλέγουν περισσότερα κοσμικά θέματα, στα οποία καθρεφτίζεται ο εσωτερικός χαρακτήρας, τα συναισθήματα και τα βιώματα, ο ερωτισμός και η βία, αλλά πάνω απ’ όλα η ανάγκη της αλήθειας. Περισσότερα βλ. Pollitt 1986, 35-37).

[4] Ήδη από την αρχαϊκή περίοδο η εξ αίματος συγγένεια παίζει χαρακτηριστικό ρόλο στην διαμόρφωση της πατριάς, σε βαθμό που χαρακτηρίζονται μέλη του οίκου ακόμη και τα νόθα τέκνα της πατρογραμμικής διαδοχής.

Βιβλιογραφία

Αγγελάτος, Δ. (1991), *Διάλογος και Ετερότητα, Η ποιητική διαμόρφωση του Κ. Γ. Καρυωτάκη*, Αθήνα: Σοκόλης.

Άγρας, Τ. (1938), *Ο Καρυωτάκης και οι Σάτιρες, στο Κ.Γ. Καρυωτάκης, (1984), Ποιήματα και Πεζά*, Αθήνα: Ερμής.

Αναστασιάδου, Α. *κ.ά.*, (2000), *Γράμματα II: Νεοελληνική Φιλολογία (19ος και 20ος αιώνας)*, Πάτρα: ΕΑΠ.

Beaton, R. (1996) *Εισαγωγή στη νεότερη ελληνική λογοτεχνία : Ποίηση και πεζογραφία 1821-1992*, Αθήνα: Νεφέλη.

Γαραντούδης, Ε. (1998), Καρυωτάκης και Καρυωτακισμός στο συλλογικό *Καρυωτάκης και Καρυωτακισμός*, Αθήνα: Σχολή Μωραΐτη.

Leeming, D., *et al*. (1995), *A Dictionary of Creation Myths*, New York: Oxford University Press.

Μπαλάσκας Κ. (1993), *Κωνσταντίνος Θεοτόκης, ο τραγικός του έρωτα και της ουτοπίας,*

Αθήνα: Ειρμός.
Πολίτης, Λ. (2001), *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*, Αθήνα: ΜΙΕΤ.
Pollitt, J.J. (1986), *Art in the Hellenistic Age*, New York: Cambridge University Press.
Taylor, A. (2001), *Burial Practice in Early England*, London: Tempus.
Τερζάκης Α. (επιμ.), (1955), *Κωνσταντίνος Θεοτόκης*, Αθήνα: Ζαχαρόπουλος.
Warner, E. (2000), Russian Peasant Beliefs and Practices Concerning Death and the Supernatural, στο *Folklore*, April, 2000.

Οι μυήσεις του αυτοκράτορα Ιουλιανού

Λέξεις κλειδιά: *γιος του ήλιου*, *ελευσίνια μυστήρια*, *Ιουλιανός*, *μιθραϊκά μυστήρια*, *μύηση*, *μυστήρια της Κυβέλης*, *ταυροβόλιο*

Κ. Τσοπάνης, Δρ. Ιστορίας και Φιλοσοφίας των Θρησκευμάτων

Η μυητική τελετή, έχοντας τις ρίζες της στα πρώτα βήματα της ανθρωπότητας σε τελετουργικά εισαγωγής και αποδοχής νέων μελών στην εκάστοτε φυλή και κοινωνική ομάδα, μετασχηματίσθηκε με την πάροδο του χρόνου σε καθαρά θρησκευτικό δρώμενο το οποίο αποτελούσε στον ελληνικό, ελληνιστικό και ρωμαϊκό κόσμο την εισαγωγή σε όλες τις μυστηριακές και μυστικιστικές λατρείες που απευθύνονταν στα ανήσυχα πνεύματα τα οποία αναζητούσαν μια άμεση επαφή, «μέθεξη», με το θείο. Ένας από τους ύστερους μύστες ήταν και ο αυτοκράτορας Ιουλιανός, ο οποίος μάλιστα μυήθηκε σε αρκετά από τα μυστήρια του αρχαίου κόσμου.

Η μύηση ως πολιτισμική μεταβίβαση

Η λέξη μύηση προέρχεται από το ρήμα μυέω – μυώ και σημαίνει εισάγω κάποιον κάπου, του διδάσκω κάτι. Ως ιδιαίτερο τελετουργικό φαινόμενο κάνει την εμφάνιση της από τις απαρχές ακόμα τις ανθρώπινης θρησκευτικής σκέψης. Πρόκειται για μια τελετουργία σχεδόν πάντοτε συνδεδεμένη στενά με το μυστήριο, του οποίου αποτελεί το πρόθυρο. Στην αρχή μέσω της μύησης γίνονταν δεκτοί στην πρωτόγονη κοινωνία οι νέοι και οι νέες που ενηλικιώνονταν. Μέσα από το τελετουργικό της μύησης διδάσκονταν οι νέες γενιές την αποδοχή των θρησκευτικών και κοινωνικών ηθών και εθίμων της κοινωνίας, της φυλής, του έθνους, της θρησκείας. Τέτοιου είδους μυήσεις είναι γνωστές τόσο στη δωρική Κρήτη αλλά και στην αρχαία Σπάρτη, όπου οι νεαροί και οι νεαρές που ενηλικιώνονταν υποβάλλονταν σε μια μυητική τελετή που συνίστατο στην αποδοχή εκ μέρους τους των ηθών και των εθίμων και των παραδόσεων της τοπικής κοινωνίας στην οποίαν ανήκαν αλλά και κατόπιν αυτού στην αμοιβαία αποδοχή τους από το κοινωνικό σύνολο. Οι μυήσεις αυτές συνίσταντο στην απομάκρυνση για κάποιο διάστημα από την οικογενειακή εστία και στη σκληραγώγηση των νέων μέσω ενός αυστηρού τρόπου ζωής. Ένας από τους σκοπούς ήταν και να μάθουν οι μυούμενοι να αντιμετωπίζουν μόνοι τους τις δυσκολίες της ζωής και να επιβιώνουν σε δυσμενείς συνθήκες. Έτσι, ο νέος κατά τη διάρκεια των μυητικών αυτών ιεροτελεστιών έπρεπε να αποδείξει ότι μπορεί να αναλάβει τις ευθύνες του και να δείξει το θάρρος και την αντοχή του. Ο μυούμενος «εκπαιδεύόταν» μέσα από ορισμένες συμβολικές και τελετουργικές πράξεις, όπως η μεταμφίεση, η αντιμετώπιση διαφόρων φυσικών και μεταφυσικών κινδύνων κ.α., και στο τέλος «πεθαίνε» για να «ξαναγεννηθεί» ως κανονικό μέλος της φυλής ή της ομάδας. Με την «επαναγέννηση» του μέσω του πολύπλοκου και κοπιαστικού μυητικού τελετουργικού έχει αποβάλλει την παιδική του άγνοια και έχει μυηθεί στη γνώση. Δηλαδή, έχει αποδεχθεί ως κάτι ιερό, δεδομένο και απαραβίαστο τους νόμους και τους κανόνες του κοινωνικού συνόλου στο οποίο ανήκε. Με τη μύηση οι νέοι καθαίρονται από την άγνοια, διδάσκονται την υπακοή στα κοινωνικά δεδομένα και εντάσσονται πλήρως στην φυλή.

Τα αγόρια μυούνταν από άνδρες και τα κορίτσια από γυναίκες, με αποτέλεσμα να αναπτύσσεται ενίοτε ομοφυλοφιλική σχέση μεταξύ μύστη και μυούμενου, γεγονός που αποτελούσε συχνά αφορμή σκανδάλου. Ο μύθος του Διός που ερωτεύεται τον όμορφο νεαρό Γανυμήδη και τον απαγάγει τοποθετώντας τον ως οινοχόο στο τραπέζι των Ολυμπίων ήρθε να δώσει την μεταφυσική δικαίωση, ερμηνεία και βάση των ομοφυλοφιλικών σχέσεων που αναπτύσσονταν μεταξύ μύστη και μυουμένου. Εάν ο Δίας έκανε κάτι τέτοιο

τότε είναι θεμιτό να συμβαίνει και μεταξύ των θνητών. Μόνο που ο Δίας, και κατά συνέπειαν οι πράξεις του, πολλές φορές αποτελούσαν αντανάκλαση των ανθρωπίνων επιθυμιών και πράξεων, θεμιτών και αθέμιτων. Αντιδρώντας αργότερα σε αυτή τη σκανδαλώδη μεταβίβαση των ανθρωπίνων αδυναμιών στους Ολυμπίους οι Ρωμαίοι δήλωσαν κατηγορηματικά: *quod licet bovis non licet Jovis*, (ότι επιτρέπεται στα βόδια, δεν επιτρέπεται και στον Δία!)

Μολονότι λοιπόν αυτού του είδους οι μυήσεις δεν ήσαν καθαρά θρησκευτικές, ωστόσο δεν στερούνταν πλήρως του θρησκευτικού στοιχείου ούτε του θρησκευτικής υφής θεμελιώδους μύθου τους, όπως εκείνος της απαγωγής του Γανυμήδη από τον Δία που προαναφέραμε. Η μύηση όμως δεν έπαυε να είναι βασικά μια σκληραγωγία των νέων των οποίων κάθε λάθος η αποτυχία τιμωρείτο αυστηρά, -όπως με σκληρότατους ραβδισμούς στο ιερό της Ορθίας Αρτέμιδος στην Σπάρτη, γεγονός που κατά τα χρόνια της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας έγινε πόλος έλξης για πολλούς εκφυλισμένους σαδιστές της εποχής, Ρωμαίους και μη- ενώ πάντοτε επικρέματο επί της κεφαλής των μυουμένων η απειλή της θυσίας, συγκεκριμένα της ανθρωποθυσίας, όπως συνέβαινε στο ιερό της Αρτέμιδος στην Βραυρώνα όπου η θεά απαιτούσε την θυσία κάποιας κοπέλας από τις «άρκτους» δηλαδή τις μυούμενες η οποία στο τέλος αντικαθίστατο με κάποια αίγα. Θυσία αίγας γινόταν και στις μυητικές τελετές ενηλικίωσης στο ιερό της Ήρας στην Κόρινθο, όπου σύμφωνα με την παράδοση η Μήδεια είχε θανατώσει τα παιδιά της.

Το φαινόμενο της τελετουργικής μύησης επιβιώνει έως τις ημέρες μας στις πρωτόγονες φυλές της Αφρικής, της Αυστραλίας καθώς και στους φοιτητικούς συλλόγους πολλών αγγλοσαξονικών πανεπιστημίων και πολλών στρατιωτικών σχολών. Παρά τις αλλαγές που υπέστη η μύηση ανά τους αιώνες, ανάλογα με τις περιστάσεις και την εκάστοτε περιρρέουσα ατμόσφαιρα, παρέμεινε ένα διαχρονικό φαινόμενο και κύριος σκοπός της υπήρξε πάντοτε η μεταβολή της εξωτερικής και ιδίως της εσωτερικής κατάστασης του ανθρώπου που μυείτο καθώς και της σχέσης του με το θείο.

Θρησκευτική τελετουργία

Με την εξέλιξη της κοινωνίας η μύηση πήρε καθαρά θρησκευτικό χαρακτήρα και αποτέλεσε μόνιμο και ιδιαίτερο χαρακτηριστικό κυρίως των μυστηριακών μυστικιστικών θρησκευμάτων τα οποία δεν απευθύνονταν στους πολλούς αλλά σε μια πνευματική ελίτ, στους «μυημένους», στους οποίους αποκαλύπτονταν οι μυστικιστικές διδασκαλίες των μυστηρίων που δεν ήταν μια αποκάλυψη η οποία έπρεπε να διαδοθεί αλλά μια αλήθεια που έπρεπε να μείνει καλά κρυμμένη. Η αλήθεια ή το μυστικό των μυστηριακών θρησκειών ήταν η άμεση επαφή, η μέθεξη, του θνητού ανθρώπου, του μύστη, με το μεταφυσικό, το θείο και αυτή ήταν που ωθούσε τις ψυχές των ανήσυχων ανθρώπων να μυηθούν και να υποστούν κατά την διάρκεια της μύησης τους τόσες οδύνες και τόσους τρόμους. Δίνοντας έναν ορισμό της μύησης ο Μίρτσεα Ελιάντε λέει πως αυτή ισοδυναμούσε με την κατάκτηση της αθανασίας και με την μετουσίωση της ανθρώπινης φύσης σε θεϊκή. Αυτή η μέθεξη μάλιστα, η άμεση επαφή με το θείο, δεν επιτυγχάνετο άπαξ, αλλά επαναλαμβάνετο, όσες φορές ο άνθρωπος συμμετείχε στα μυστήρια. Και για να συμμετάσχει θα έπρεπε φυσικά να μυηθεί σε αυτά.

Στην αρχαία Ελλάδα συγκεκριμένα τα μυστήρια ήταν τελετές που αναπτύσσονταν ταυτόχρονα με την δημόσια λατρεία της πόλης-κράτους η οποία ήταν υποχρεωτική για τους πολίτες και η μη συμμετοχή τους σε αυτή προκαλούσε υποψίες. Τα μυστήρια προσεγγίζονταν μόνο από ανήσυχα πνεύματα που επιζητούσαν την «μέθεξη με το θείο». Για να προσεγγίσει κάποιος τα μυστήρια απαιτούνταν μια ιδιαίτερη τελετή μύησης η οποία γινόταν σε ένα ειδικό οίκημα το «τελεστήριον» και η διαδικασία αυτή, το «μυείν»,

ονομαζόταν τελετή όπως και οι υπόλοιπες θρησκευτικές πράξεις. Ωστόσο για τις μυητικές κυρίως αλλά και για τις υπόλοιπες τελετές των μυστηρίων χρησιμοποιείτο και το η λέξη «όργια». Το «οργιάζειν» σήμαινε την έντονη συμμετοχή των μυουμένων στην τελετουργική κατάσταση μέσω της οποίας άλλαζαν ψυχική διάθεση και όπου η ψυχή του ανθρώπου περισσότερο πάθαινε παρά μάθαινε σύμφωνα με τον Αριστοτέλη. Σε μερικά από αυτά τα «όργια» συμμετείχε και ο αυτοκράτορας Ιουλιανός ο Παραβάτης γενόμενος μύστης των αρχαίων ελληνικών μυστηρίων.

Οι μυητικές τελετές λάμβαναν χώρα σε σκοτεινούς ναούς και σε μυστικά δωμάτια. Οι αναπαραστάσεις των μυθολογικών σκηνών μέσα στα άντρα όπου λάμβαναν χώρα οι μυήσεις, συνέβαλαν στο να αισθάνεται ο μυούμενος ότι προσέγγιζε τον θεό τον οποίον επικαλούνταν. Δια της εκστατικής θέας του θείου και της κοινωνίας με την αποκαλυπτόμενη σε αυτούς θεότητα πίστευαν ότι μπορούσαν να αποφύγουν κάθε κακό σε αυτήν την ζωή αλλά να τύχουν και της θεϊκής εύνοιας και σωτηρίας και στην επέκεινα ζωή. Πίστευαν απόλυτα όχι μόνον ότι ο ίδιος ο θεός ήταν παρών αλλά ότι μετείχαν κατά κάποιο τρόπο στην θεότητα του. Αυτή η μετοχή τους έδινε την πεποίθηση ότι στην άλλη ζωή θα είχαν καλύτερη μοίρα από ότι σε αυτήν. Στον βασικό μύθο της μύησης υπήρχαν σχεδόν πάντοτε μοτίβα όπως η γέννηση, το σπήλαιο, ο θάνατος του παιδιού, ο ένοπλος χορός, από τα οποία συνήθως αναπτύχθηκαν ιδιαίτερα μυστήρια. Οι τελετουργίες της μύησης διέφεραν από μυστηριακή σε μυστηριακή θρησκεία και διαμορφώνονταν πάντοτε από την περιρρέουσα κοινωνική και θρησκευτική κατάσταση από το ύφος δηλαδή της κάθε εποχής και της κάθε κοινωνίας. Ωστόσο μερικά στοιχεία είμαι μόνιμα και εμφανή στις μυήσεις κάθε εποχής. Αυτά είναι συνοπτικά:

Μια καθαυτό μύηση του υποψηφίου που είχε ως κεντρικό στοιχείο της τους καθαρμούς.
Η τέλεση ενός «ιερού δράματος» που αναπαριστούσε με δρώμενα τον «ιερό λόγο», το δράμα του εκάστοτε θεού των μυστηρίων.
Αναίμακτες προσφορές με την συνοδεία ορισμένων ύμνων.
Κεντρικά στοιχεία των μυητικών τελετών είναι ο πλασματικός θάνατος και η πλασματική αναβίωση του μύστη, που πεθαίνει στην παλιά του κατάσταση και ανασταίνεται σε μια υψηλότερη σφαίρα σοφίας.

Μυητικά σπήλαια

Τα σπήλαια-ιερά που σύμφωνα με το γνωστό εξελικτικό σχήμα ήταν στην πρωτόγονη εποχή η κατοικία του ανθρώπου και κατόπιν μετασχηματίσθηκαν σε κατοικίες των θεών, συχνά αποτελούσαν χώρους όπου γίνονταν μυήσεις. Οι σκοτεινοί, ανησυχητικοί και δυσπρόσιτοι χώροι των σπηλαίων προσφέρονταν για να μετατραπούν σε χώρους μύησης όπου επιχειρείτο η συνάντηση και η άμεση επικοινωνία με το θείο. Σε αυτό βοηθούσε και το περιβάλλον με τις εικονογραφημένες μορφές στους τοίχους τους που κάτω από το φως των δαυλών ξεπετάγονταν σαν τέρατα. Εκεί ο «ακάθαρτος» άνθρωπος μπαίνοντας στον στενό κύκλο της ορφικής, διονυσιακής η άλλης αδελφότητας υφίστατο μια δοκιμασία καθαρμού μέσα από συναισθηματικά φορτισμένες πράξεις καθαρμού και τελετουργικές επιδείξεις. Μέσω αυτών των τελετουργιών εισήρχετο σε μια καθορισμένη ιδεατή και νοητή περιοχή καθαρότητας, εκείνη του «ιερού», περιοχή στην οποία βρισκόταν και η κοινότητα στην οποία με τη μύηση εισερχόταν. Την περιοχή αυτή την περιέβαλλε σαν ένα χαοτικό «εκτός» το βέβηλο. Ο μυούμενος περνούσε σε ένα «ανώτερο επίπεδο» ερχόμενος σε άμεση επαφή με το θείο και καθαρόμενος ξέφευγε από την δεδομένη κατάσταση της ζωής και της καθημερινότητας. Ο ίδιος ο Πυθαγόρας μυήθηκε στα κρητικά μυστήρια στο Ιδαίον Άντρον, το σπήλαιο όπου γινόταν οι μυήσεις στην Κρήτη. Ωστόσο η ανακάλυψη από τους αρχαιολόγους ενός βωμού που είχε επάνω του διάφορα θρησκευτικά σύμβολα μέσα στο

ανάκτορο της Κνωσού έκανε μερικούς να υποστηρίζουν ότι το ανάκτορο ήταν ναός και ότι εκεί τελούνταν τα μυστήρια.

Καθαρτικά μέσα

Οι τελετές μύησης τώρα ως τρόποι επαφής με το θείο χρησιμοποιούνταν και σε κρίσιμες καταστάσεις παραφροσύνης, ασθένειας, αισθήματος ενοχής κ.ά. Το πιο διαδεδομένο μέσο καθαρμού ήταν το νερό και η φωτιά. Ο Κ. Κερενύι [1] λέει χαρακτηριστικά ότι το νερό και το σκοτάδι έπαιζαν τον κύριο ρόλο στην μύηση. Ο Ηρακλής παρουσιάζεται να μυείται στα ελευσίνια μυστήρια με καλυμμένο το κεφάλι με δέρμα κριού και κρατώντας δύο αναμμένες δάδες ενώ η Δήμητρα βάφτισε ως μωρό τον ελευσίνιο ήρωα Δημοφώντα στις φλόγες της εστίας για να αποκαθαρθεί από κάθε τι το θνητό. Αλλά και μέχρι σήμερα η φωτιά, το πυρ, υποσυνείδητα έχει για τον άνθρωπο καθαρτικές ιδιότητες. Επίσης το θυμίαμα, το μέλι, ο αέρας, τα στοιχεία της φύσης και το χώμα όπου με την «αποσπόγγιση» σε ορισμένα μυστήρια ο μυούμενος αλείφονταν με πηλό και ασβέστη και πίτουρα ιδίως στο πρόσωπο και μετά καθαρίζονταν. Αυτό το τελετουργικό γινόταν συνήθως στις ορφικές μυητικές τελετές όπου ο πηλός και η ασβέστη επείχαν θέση της σταχτής των κατακεραυνωμένων από τον Δία Τιτάνων, του «τιτανικού-γήινου στοιχείου» από το οποίο ο μυούμενος έπρεπε να καθαρθεί για να έρθει σε επαφή με το Διόνυσο-Ζαγρέα. Στην συγγενική με την ορφική, διονυσιακή λατρεία, όπου ο ερωτισμός ήταν απροκάλυπτος φαίνεται ότι τουλάχιστον σε μερικούς τύπους της διονυσιακής μυήσεως, όπως αργότερα και σε κάποιες γνωστικές αιρέσεις, κατά την διάρκεια της μύησης συνέβαινε μεταξύ των μυστών πραγματικά ολοκληρωμένη ερωτική επαφή, που μπορεί να έχει τις ρίζες της σε πρωτόγονες τελετές μύησης-εισαγωγής των εφήβων στην σεξουαλικότητα. Όταν όμως οι εκδηλώσεις αυτού του είδους γίνονταν δημοσίως εθεωρούντο ως σκάνδαλο και οι Ρωμαίοι τις αντιμετώπιζαν με πρωτοφανή αυστηρότητα.

Καθαρμός γινόταν και με αίμα και ο Ηράκλειτος (Β 5) ο οποίος μέμφεται αυτές τις τελετές λέει χαρακτηριστικά δηλώνοντας το παράδοξο της τελετουργίας ότι «εξαγνίζονται μιαιόμενοι με άλλο αίμα σαν κάποιος που μπήκε στην λάσπη να θέλει να πλυθεί με λάσπη.» Το θυσιαστήριο θύμα σφάζονταν πάνω από το κεφάλι του μυούμενου και το αίμα του έτρεχε στο κεφάλι και τα χέρια του που εξαγνίζονταν. Στην συνέχεια με το ξέπλυμα αποκτούνταν ξανά η καθαρότητα εσωτερική και εξωτερική. Το αίμα ερχόταν για άλλη μια φορά σε επαφή με αίμα, γινόταν δηλαδή μα αβλαβής επανάληψη της αιματοχυσίας στην οποία το ορατό μίασμα αναιρείτο και το συμβάν του φόνου δεν συγκαλείπτετο αλλά υπερνικάτο. Ο μυούμενος αποδεχετο το γεγονός και ταυτόχρονα απαλλασσόταν από αυτό. Σκοπός της κάθαρσης και του εξαγνισμού ήταν να μετατρέψει την ανωμαλία σε ομαλότητα. Ως μίασμα, αντίθετο του όρου «αγνός» θεωρούνταν ορισμένες σοβαρές ανατροπές της συνηθισμένης ζωής. Όπως η σεξουαλική ζωή, η γέννηση ο θάνατος και ιδιαίτερα ο φόνος τα οποία πρέπει να αποφεύγονται για να διατηρείται μια συγκεκριμένη μορφή αγνείας. Υπήρχαν επίσης απαγορεύσεις όσον αφορούσε την διατροφή και επιβάλλετο νηστεία και αποχή από ορισμένες τροφές για κάποιες ημέρες. Απαγορευόταν πολλές φορές και η χρήση του λουτρού. Ελούονταν μόνο πριν να μυηθούν όπως στα ελευσίνια μυστήρια όπου οι μύστες έκαναν το λουτρό τους στην θάλασσα μιαν ορισμένη ημέρα. Η αγνεία και η καθαρότητα, επίσης, αποτελούσαν τον κοινό παρονομαστή όλων των μυστήριων και συνίσταντο στην αποφυγή της επαφής με τους νεκρούς και τις λεχώνες και στην αντιθετική σχέση με την σεξουαλικότητα μολονότι η εφ όρου ζωής αγαμία σπανίως συναντάται στην αρχαία Ελλάδα. Επίσης υπήρχαν απαγορευμένα φαγητά και εγκράτεια που συνιστούσαν έναν ασκητισμό ο οποίος αναπτυσσόταν όμως ως διαμαρτυρία εναντίον του πολιτισμού της πόλεως και του ιερατείου της.

Η οργανωμένη φυγή στην πρωτόγονη βαρβαρότητα, η «ιερά μανία», ήταν ακόμα ένας από τους τρόπους εξαγνισμού. Ο Ιπποκράτης (*περί ιερής νόσου* 1.42) καταφέρεται εναντίων των μάγων που τελούσαν τέτοιου είδους καθαρμούς. Το ίδιο ίσχυε και στην «κορυβαντική μανία» όπου σύμφωνα με τον Πλάτωνα (Πλάτωνος, *Ίων* 534α, *Συμπόσ*. 215 δ, *Φαίδρος* 234 δ, *Νόμοι* 790 δ, *Μιν*. 318 β), οι πιστοί της Μεγάλης Μητέρας Κορύβαντες εκστασιάζονταν υπό τους ήχους ενός φρυγικού ρυθμού και όταν τελικά εξαντλούνταν από τον έξαλλο χορό ένιωθαν απελευθερωμένοι όχι μόνο από την εκστατική οργιαστική μανία τους αλλά και από ότι προηγουμένως τους δυνάστευε. Από εκεί προέρχεται και ο «καθαρμός δια της μουσικής» που αργότερα έπαιξε σημαντικό ρόλο στις τραγωδίες. Σύγχρονο παράδειγμα ίασης μέσω της εκστατικής οργιαστικής μανίας που προκαλείται με τη βοήθεια της μουσικής είναι ο παραδοσιακός χορός της Ταραντέλας, πολύ διαδεδομένος στην νότιο Ιταλία, την αρχαία δηλαδή Μεγάλη Ελλάδα με την έντονη Ορφικό-πυθαγορική μυστικιστική παράδοση. Συγκεκριμένα, όταν κάποιος δεχόταν θανατηφόρο δάγκωμα από δηλητηριώδες ερπετό ή έντομο, έπεφτε σε εκστατική μανία με τη βοήθεια του συγκεκριμένου οργανικού σκοπού, μέχρις ότου εξαντλημένος σταματήσει σε μισολιπόθυμη ή λιποθυμική κατάσταση. Για όσο διάστημα διαρκούσε η εκστατική μανία το άτομο αυτό θεωρείτο «ιερό» και όταν συνερχόταν ήταν πλήρως θεραπευμένο από τις θανατηφόρες επιδράσεις του δηλητηρίου.

Αφού είδαμε τα προκαταρκτικά της μύησης σε γενικές γραμμές ας παρακολουθήσουμε τώρα και μυητικό τελετουργικό όπως μας το διασώζουν οι βιογράφοι ενός από τους τελευταίους μύστες των μυστηρίων, του αυτοκράτορα Ιουλιανού του Παραβάτη.

Η μύηση του Ιουλιανού

«*Πλήν σαν ευρέθηκε μέσα στο σκότος,*
μέσα στης γής τα φοβερά τα βάθη,
συντροφευμένος μ' Έλληνας αθέους,
κι είδε με δόξαις και μεγάλα φώτα
να βγαίνουν αυλες μορφές εμπρός του,
φοβήθηκεν για μια στιγμήν ο νέος,
κι ένα ένστικτον των ευσεβών του χρόνων
επέστρεψε, κ' έκαμε τον σταυρό του.
Αμέσως η μορφαίς αφανισθήκαν,
η δόξαις χάθηκαν- σβήσαν τα φώτα».

Έτσι περιέγραψε ο Καβάφης στο ποίημα του «Ο Ιουλιανός εν τοις μυστηρίοις» την μύηση στα αρχαία ελληνικά μυστήρια του αυτοκράτορα Ιουλιανού του Παραβάτη και νομίζουμε ότι κανείς δεν θα μπορούσε να την αποδώσει ποιητικότερα. Βασιζόμενος στα όσα διασώζουν για την μύηση του αυτοκράτορα ο άγιος Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός, στον πρώτο λόγο του «Κατά Ιουλιανού», αλλά και ο εκκλησιαστικός ιστορικός Σωζόμενος, μεταφέρει σχεδόν αυτούσια τα γεγονότα ντύνοντας τα μόνο με την υπέροχη ποιητική του έκφραση. Στο απόσπασμα του ποιήματος που μόλις είδαμε αναφέρονται όλα τα βασικά χαρακτηριστικά μιας αρχαιοελληνικής μύησης. Το σκότος κυριαρχεί στον τόπο της μύησης, ο οποίος βρίσκεται μέσα στα έγκατα της γης ή οπωσδήποτε σε ανήλιαγο και κλειστό μέρος. Ο μυούμενος συνοδεύεται από τους μύστες οι οποίοι δεν είναι άλλοι από τους «Έλληνες αθέους» και ξαφνικά το πλήρες σκοτάδι που γεμίζει με το φόβο του αγνώστου την ψυχή του αδαούς μυούμενου το διαδέχονται λάμψεις, «δόξαις και μεγάλα φώτα» που κατατρομοκρατούν τον μυούμενο. Μπορεί εκείνος μέσα από την μύηση να μαθαίνει, να του αποκαλύπτεται κάποια κρυφή γνώση ή διδασκαλία αλλά η ψυχή του μέσα από αυτήν την βιασμένη εμπειρία της «μέθεξης με το μεταφυσικό» σίγουρα παθαίνει. Οι Έλληνες θεουργοί χρησιμοποιώντας μάλλον τα Χαλδαϊκά Λόγια του εμφάνισαν κάποια *πυραυγή φάσματα* ή *φάσματα εκατικά φωτοειδή*[2] όπως εκείνα τα οποία ισχυρίζεται ότι είδε ο

Πρόκλος. Η ψυχή του μελλοντικού αυτοκράτορα τρομοκρατείται από τις τεχνητές ή φυσικές μυητικές λάμψεις και παρακινούμενος από τον «ιερόν φόβον» κατά τον άγιο Γρηγόριο, τον φόβο του Θεού δηλαδή, που εμφανίζεται ως «ένα ένστικτον των ευσεβών του χρόνων» κάνει το σημείον του σταυρού, αυτό που η Εκκλησία του έχει διδάξει «ως όπλο κατά των δαιμόνων»[3] και αμέσως ως εκ θαύματος οι «*μορφαίς αφανισθήκαν, η δόξαις χάθηκαν-σβήσαν τα φώτα………και οι Έλληνες εκρυφοκοιταχθήκαν*». Φυσικά εδώ ο Καβάφης μόνο ουδέτερος παρατηρητής και αφηγητής δεν είναι. Με την λεπτή του ποιητική ειρωνεία για το όλο δράμα της μύησης του αποστάτη αυτοκράτορα, συνεχίζει την πολεμική τακτική του αγίου Γρηγορίου Ναζιανζηνού και του εκκλησιαστικού ιστορικού Σωζομενού, μόνο πού δείχνει λίγο περισσότερη ανοχή στην αρχαία εθνική θρησκεία που εξάλλου στην εποχή του είχε πεθάνει. Έτσι εκφράζει την ειρωνική έναντι των χριστιανών διάθεση των Ελλήνων ιεροφαντών λέγοντας: «Ντροπή, ντροπή! να λες αυτά τα πράγματα, στους Έλληνας ημάς τους σοφιστάς και φιλοσόφους! Τέτοια, (περί του φόβου των αρχαίων θεών μπρος στο σχήμα του Σταυρού, γεγονός που υπονοούσε καθαρά την δαιμονική τους φύση), σαν θες εις τον Νικομηδείας και τους παπάδες του να πας να λες.» Τελικά ο αυτοκράτορας μεταπείθεται «με των Ελλήνων τα άθεα τα λόγια» που υποστηρίζουν ότι η εξαφάνιση των θεών δεν έγινε από φόβο μπροστά στο σχήμα του σταυρού αλλά από «βδελυγμόν» μιας και «συχάθηκεν η ευγενής των φύσις και φύγανε και τον περιφρονήσαν»[4] και η μύηση του γίνεται κανονικά έστω και με μια διακοπή. Οι ιεροφάντες φρόντισαν να του δώσουν πρακτικές πληροφορίες για τον Άδη, τα εμπόδια και τα τέρατα που θα συναντούσε καθώς και πληροφορίες για την τοπογραφία των Ηλυσίων Πεδίων και να του μάθουν να απαγγέλλει τους ύμνους που θα τον προφύλαγαν από τους κινδύνους και θα του άνοιγαν τις πόρτες των Ηλυσίων. Κατόπιν οδηγούμενος από τον ιεροφάντη και τον δαδούχο πήγαιναν στην αίθουσα της μύησης όπου συνήθως υπήρχε μικρογραφία με λεπτομέρεια του Κάτω Κόσμου. Έπειτα του αποκάλυψαν τα διάφορα ιερά αντικείμενα και όταν η τελετή τελείωσε και ο αυτοκρατορικός πρίγκιπας ήταν πλέον τελεσθείς ή τετελεσμένος είχε ανταλλάξει το χριστιανικό του βάπτισμα με την μυητική εμπειρία θεογνωσίας των μυστηρίων και έκτοτε κάθε φορά που άγγιζε λόγω των υψηλών του καθηκόντων τον ευχαριστιακό άρτο της θείας λειτουργίας καθάριζε τα χέρια του με μέλι, ουσία που σύμφωνα με την μιθραϊκή μυστηριακή λατρεία είχε καθαρτική δύναμη. Τι οδήγησε όμως τον αυτοκράτορα να επιδιώξει την μύηση και κατ' επέκταση την γνώση και την συμμετοχή στα αρχαία μυστήρια της θρησκευτικά συγκριτιστικής ελληνιστικής και κατόπιν ρωμαϊκής εποχής πηγαίνοντας ενάντια στις επιταγές των καιρών που απαιτούσαν από αυτόν να είναι ή τουλάχιστον να δείχνει «χριστιανικότατος»;

Ως ανιψιός του Μ. Κωνσταντίνου και επίδοξος διάδοχος του θρόνου ο Ιουλιανός έζησε στα πρώτα παιδικά του χρόνια τα μίση και τις ίντριγκες της βασιλικής αυλής ενώ δύο μήνες μετά τον θάνατο του αυτοκράτορα θείου του είδε σε μια νύχτα να δολοφονούνται έντεκα συγγενείς του από τους Λεγεωνάριους του εξαδέλφου του Κωνστάντιου ο οποίος μόλις είχε αναρριχηθεί στον θρόνο και ξεκαθάριζε το παλάτι από επίδοξους μνηστήρες της αυτοκρατορικής εξουσίας. Από την βραδιά της τρομερής εκείνης σφαγής στο ανάκτορο της βασιλεύουσας στην καρδιά του νεαρού Ιουλιανού πέρασε ένας φόβος που τον συνόδεύε για όλη του την ζωή. Ολόκληρες νύχτες έμενε άγρυπνος και έτρεμε ένα κάποια στιγμή άκουγε βήματα στους διαδρόμους. Ο ίδιος και ο αδελφός του μόλις που γλύτωσαν με την παρέμβαση του Ευσεβίου επισκόπου Καισαρείας της Νικομηδείας, και φημισμένου εκκλησιαστικού ιστορικού. Παρά το ότι όφειλε την ζωή του σε εκείνον, τόση ήταν η απέχθεια του προς κάθε τι το χριστιανικό που σε κανένα από τα σωζόμενα έργα του δεν αναφέρει έστω και μια φορά το όνομα του Ευσεβίου. Δάσκαλος του στα πρώιμα παιδικά του χρόνια υπήρξε ο Μαρδόνιος, ένας ελληνιστής ευνούχος από την Θράκη που μαζί με τα έπη του Ομήρου του δίδαξε και τον θαυμασμό στην αρχαία θρησκεία των Ελλήνων. Παράλληλα με τον Μαρδόνιο την θεολογική του μόρφωση ανέλαβε και κάποιος μοναχός

Ευτρόπιος ο οποίος ήταν τόσο φανατικός αρειανός που μισούσε περισσότερο τον Μ. Αθανάσιο από τον εθνικό Σωκράτη. Ο επίσκοπος Καισαρείας της Νικομηδείας Ευσέβιος ωστόσο φρόντισε να μεγαλώσει τα δύο ορφανά κοντά του κρατώντας τα κοντά του έως τον θάνατο του το έτος 342. Ο Ιουλιανός ήταν τότε μόλις έντεκα ετών ενώ ο αδελφός του δεκαέξι.

Κατόπιν τα δύο αδέλφια κλείστηκαν στο φρούριο Μάκελλο της Καππαδοκίας υπό την επίβλεψη κάποιου επισκόπου Γεωργίου του οποίου η πλούσια βιβλιοθήκη ήταν η μόνη ψυχαγωγία του Ιουλιανού σε αυτόν τον τόπο. Τον έθελγε κυρίως ο φιλοσοφικός λόγος του Πλάτωνος ωστόσο πολλές φορές βυθιζόταν στα μυστικιστικά έργα του αλεξανδρινού θεουργού Ιαμβλίχου όπως το «Μυστήρια της Αιγύπτου» που τον απομάκρυνε από τον Χριστιανισμό καθώς και το «Περί Θεών» στο οποίο ο φιλόσοφος διαμόρφωνε μια ηλιολατρία. Μόλις όμως ερχόταν κάποιος να τον δει ο Ιουλιανός έπαιρνε αμέσως την Παλαιά Διαθήκη προσποιούμενος πως μελετά την ιστορία των επαναστατών Μακκαβαίων. Τότε ήταν που ο κατοπινός αυτοκράτορας, έχοντας πλέον κλίνει σταθερά υπέρ της εθνικής θρησκείας, άρχισε να προσποιείται διαστρέφοντας τον ευθύ χαρακτήρα του και υποκρινόμενος τον χριστιανό και να συχνάζει σε όλες τις ακολουθίες που τελούσε ο γέροντας επίσκοπος στο ναό της κοντινής στο φρούριο μονής του αγίου Μερκουρίου. Είχε γίνει διπρόσωπος, χριστιανός από ανάγκη και εθνικός από έρωτα. Θέλοντας μάλιστα να παραπλανήσει τους πάντες για να αποσείσει από επάνω του την ετικέτα του παγανιστή δεν δίσταζε να εκτελεί χρέη αναγνώστη στις ακολουθίες και όλοι να θαυμάζουν το ταλέντο του και την μεταστροφή του στον Χριστιανισμό. Για τον ίδιο όμως η εκκλησία συνδεόταν με την δολοφονία του πατέρα του και τους διωγμούς του από τον μονοφυσίτη αυτοκράτορα Κωνστάντιο. Στην ψυχή του είχε ταυτίσει τον χριστιανισμό με όσους τον κατέτρεχαν, με αποτέλεσμα να τον αποστραφεί.

Όσο όμως και εάν έπειθε τους ανθρώπους για τη δήθεν χριστιανική ευσέβειά του, τα θεϊκά σημάδια αποκάλυπταν την αλήθεια. Όταν μαζί με τον αδελφό του αποφάσισαν να ευπρεπίσουν το θαυματουργό μνήμα του Αγίου Μάμαντος, που βρισκόταν σε εκείνη την περιοχή, με δικές τους οικονομίες και προσωπική εργασία ως ένδειξη πίστης και σεβασμού, το μέρος που ανοικοδόμησε το μνημείο ο αδελφός του έμεινε στέρεο, ενώ το μέρος που έφτιαξε ο Ιουλιανός ράγισε και χάλασε, θυμίζοντας σε πολλούς την βιβλική ιστορία με τη θυσία του Κάιν και του Άβελ. Ο άγιος Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός το θεώρησε ως θεϊκή αποκάλυψη της κακοπιστίας του Ιουλιανού.

Όταν αργότερα βρέθηκε σχεδόν εξόριστος στην Νικομήδεια, επιδίωξε και έγινε μαθητής του εθνικού φιλοσόφου Λιβανίου, ο οποίος ήταν τόσο φημισμένος που αποκαλείτο «ο βασιλιάς των Ρητόρων». Εκείνος βλέποντας τις ικανότητες καθώς και την καταγωγή του, κατάλαβε πως ο Ιουλιανός ήταν η τελευταία ελπίδα της ειδωλολατρίας και έτσι τον μύησε στα ορφικά και στα ελευσίνια μυστήρια, εισάγοντας τον στη μαγεία του μυστικισμού. Επίσης γεμάτος πάντοτε θαυμασμό για τον Ιάμβλιχο και την διδασκαλία του ταξίδεψε έως την Πέργαμο προκειμένου να συναντήσει τον φιλόσοφο Αιδέσιο, τον μόνο εν ζωή ακόμα τότε μαθητή του περιωνύμου φιλοσόφου. Ο Αιδέσιος ήταν τότε σε βαθύ γήρας, 93 ετών και είχε πάψει λόγω ηλικίας να διδάσκει αλλά και να ιερουργεί και ζούσε πλέον αποτραβηγμένος από τον κόσμο. Ωστόσο δέχθηκε φιλόφρονα τον νεαρό Ιουλιανό, στον οποίο σύστησε τρεις μαθητές του, τον Εφέσιο Μάξιμο, φημισμένο θεουργό, τον Ηπειρώτη νεοπλατωνικό Πρίσκο που λόγω του ότι ήταν πολύ λιγομίλητος τον ονόμαζαν «σιωπηλό» και τον Ευσέβιο της Λύνδου, μαζί με τον οποίον αργότερα ο Ιουλιανός κατασκεύασε και διαμόρφωσε ουσιαστικά τον Νεοπλατωνισμό του 4ου αιώνα, με σκοπό να ανακόψει την ορμή του Χριστιανισμού. Επίσης, ο γέροντας φιλόσοφος του πρόσφερε και τον βιβλίο «Συναγωγή Πυθαγορείων Δογμάτων», στο οποίο ο Ιάμβλιχος έπλεκε τις διδασκαλίες του

Πυθαγόρα και του Πλάτωνα σε ένα ενιαίο μεταφυσικό σύστημα όπου ο αριθμός έπαιρνε παγκόσμια σημασία ως ψυχή του κόσμου. Στην Πέργαμο ο Ιουλιανός συνάντησε και τον χριστιανό επίσκοπο Ιλίου Πήγασο ο οποίος, όπως έκπληκτος ανακάλυψε, ήταν κρυφός οπαδός της εθνικής λατρείας. Όταν αργότερα έγινε αυτοκράτορας, έκανε τον πρώην χριστιανό επίσκοπο εθνικό αρχιερέα της Δυτικής Μ. Ασίας.

Μη αρκούμενος ωστόσο στην πολύ φιλοσοφική και θεωρητική διδασκαλία του Πλάτωνα, σύμφωνα με την οποία ο κάθε άνθρωπος μπορούσε να μεθέξει της θεότητας μέσα από τον φιλοσοφικό στοχασμό και την έκσταση, και θέλοντας να γνωρίσει την μέθεξη μέσω των μυστηρίων τα οποία δίδασκε ο Ιάμβλιχος, ο εικοσάχρονος Ιουλιανός εγκατέλειψε τελικά απογοητευμένος τον Ευσέβιο της Λύνδου και πήγε στην Έφεσο, προκειμένου να μαθητεύσει δίπλα στον Μάξιμο ο οποίος μέσα από τα μυστήρια των Χαλδαίων οδηγούσε τους οπαδούς του στην εποπτεία.

Η συνάντηση του με τον Μάξιμο στάθηκε μοιραία. Ο θεουργός της Εφέσου μαντεύοντας τους μύχιους πόθους του νεαρού πρίγκιπα, τον εισήγαγε αμέσως στα μυστήρια των Χαλδαίων, τα οποία τελούσε υποσχόμενος να τον φέρει σε επαφή με την «Μεγάλη Θεά» την Εκάτη, «η οποία και θα του αποκάλυπτε τον εσώτατο ρυθμό του κόσμου». Βασική διδασκαλία του Μάξιμου αποτελούσε η περί παγκόσμιας συμπάθειας θεωρία, η οποία εκδηλώνεται σε υπέργειους και απόκρυφους κύκλους όπως οι ηλιακοί. Σύμφωνα με αυτήν κάθε ζωντανό πλάσμα αλλά και κάθε πράγμα του κόσμου έχει μέσα του μια ουράνια σπίθα, η οποία το φέρνει σε μια άμεση μαγική επαφή με τον ήλιο. Κατά τα λεγόμενα μάλιστα του Μαξίμου τα αγάλματα των θεών εμποτίζονταν με τον καιρό μέσω της λατρείας και των μυστηριακών τελετών με απορροές της θεϊκής ουσίας, με αποτέλεσμα να μπορούν να θαυματουργούν.

Μύηση στα μυστήρια της Κυβέλης

Μετά από λίγο καιρό «κατήχησης» ακολούθησε η μύηση του Ιουλιανού, η πρώτη του μύηση, στα μυστήρια της Κυβέλης από τον Μάξιμο με σκοπό να απαλλαγούν τα μάτια του από το σκοτεινό πέπλο που κάλυπτε τους αμύητους και έτσι να μπορέσει να δει την αλήθεια. Η μύηση έγινε σε έναν ειδικά διαμορφωμένο υπόγειο χώρο όπου ηχούσαν παράφορα σείστρα και τύμπανα κατά την είσοδο του μυουμένου και μια βαριά μυρωδιά από πυκνούς καπνούς θόλωνε ταυτόχρονα την διάνοια του. Κατόπιν, τον θόρυβο των σείστρων διαδεχόταν μια απαλή μελωδία την οποία κάλυπτε συχνά η φωνή του Μάξιμου που απήγγειλε μονότονα κάποιους ύμνους σε μια άγνωστη γλώσσα. Τότε μέσα σε ένα φως σε σχήμα συντριβανιού εμφανίζονταν κάποιες κινούμενες σκιές και κατόπιν γίνονταν ζωντανά είδωλα, που έγνεφαν αγριεμένα προς τον μυούμενο. Ήταν οι δαίμονες που προπορεύονταν της Εκάτης όπως έλεγε ο Μάξιμος. Στη συνέχεια ο μυούμενος περνούσε στην επόμενη αίθουσα, όπου έλαμπε ο ολόχρυσος ρόμβος της Εκάτης, ο οποίος έκρυβε μέσα του ένα μαγικό ζαφείρι ικανό να φέρει βροχή. Ο ρόμβος άρχισε να περιστρέφεται πολύ γρήγορα και την κίνηση του ακολουθούσαν βροντές και κρότοι ώσπου στο τέλος εμφανίστηκε η Κυβέλη, η τρίμορφη θεά των νεκρών και του κάτω κόσμου έχοντας αντί για μαλλιά φίδια που σάλευαν και κατόπιν μετασχηματίζονταν σε φλόγες. Φάνηκε να απλώνει το χέρι της προς το πρόσωπο του Ιουλιανού προφέροντας διάφορα ακατανόητα λόγια και μετά εξαφανίστηκε και την παρουσία της διαδέχτηκαν μουγκρητά αγριμιών που σύμφωνα με τον Μάξιμο πάντα, τη συνόδευαν και μηνούσαν την απομάκρυνση της. Ο Ιουλιανός παρακολούθησε ενεός τα γεγονότα. Τέλος εξουθενωμένος μόλις βγήκε από την αίθουσα της μύησης έσπευσε να ρωτήσει τι του είπε η θεά αφού ήταν πεπεισμένος ότι την είχε δει στην πραγματικότητα. Ο Μάξιμος του απάντησε πως είπε ότι ήταν γιος του ήλιου και μια μέρα θα αντίκριζε τον αθάνατο προγονό του.

Εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι η λατρεία του ήλιου αποτελεί εκδήλωση της ψυχής του ανθρώπου από τα πρωτόγονα ακόμα χρόνια μια και ο ήλιος σήμαινε την επιστροφή του φωτός και της ζωής και τη λύτρωση από τους φόβους της νύχτας. Ο ήλιος παρουσιάζεται στη θρησκεία της αρχαίας Αιγύπτου ως θεότητα και ως δημιουργός του σύμπαντος στις Βέδες, τα ιερά βιβλία των Ινδών, και στην Αβέστα της Περσίας. Στην Ελλάδα ο Ίωνες φιλόσοφοι όπως ο Θαλής είχαν καταρρίψει τη βάση της θεοποίησης του ήλιου, έχοντας αποδείξει πως με το να ανατέλλει και να δύει μια ορισμένη ώρα ακολουθούσε απαραβίαστη νομοτέλεια κάποιου Δημιουργού, άρα ήταν κοινότατο άστρο. Ως κοινό πλην φλεγόμενο άστρο τον αναφέρει και ο Αριστοτέλης. Τελευταίος που επιχείρησε να επιβάλλει την ηλιολατρεία ήταν ο αυτοκράτορας Γαλέριος το 307. Επίσης, η θρησκεία του μιθραϊσμού που γνώρισε μεγάλη διάδοση στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία και υπήρξε για αρκετό καιρό το αντίπαλο δέος του χριστιανισμού ήταν ηλιολατρική.

Η θεουργία είχε γίνει την περίοδο των ελληνιστικών αλλά και των ρωμαϊκών κυρίως χρόνων το καταφύγιο της απελπισμένης διανόησης των ελληνικών φιλοσοφικών σχολών που μετά από εννέα αιώνες ορθού φιλοσοφικού λόγου είχαν αποτύχει σε μια γενικευμένη θεουργική ένωση με το θείο και βλέποντας την συνεχή επικράτηση του χριστιανισμού, στράφηκαν πλέον προς την μαγεία της θεουργικής αβύσσου παρά της όποιες προειδοποιήσεις κάποιων νεοπλατωνικών όπως για παράδειγμα ο Ευσέβιος από την Λύνδο της Καρίας που καλούσε τον Ιουλιανό να απομακρυνθεί από τον θεουργό Μάξιμο, τον θεατρικόν εκείνον θαυματοποιόν. Η μύηση του Ιουλιανού από τον Μάξιμο στα μυστήρια των Χαλδαίων μάγων έγινε σε πείσμα των φίλων του και κρατήθηκε για πολλά χρόνια μυστική, αφού ήταν ικανή να τον καταστρέψει εάν γινόταν γνωστή τότε στα ανάκτορα της Κωνσταντινούπολης.

Σπουδές στην Αθήνα και μύηση στα Ελευσίνια

Στα είκοσι τρία του χρόνια ο Ιουλιανός πήγε για σπουδές στην Αθήνα με την άδεια της αυγούστας Ευσεβείας. Εκεί στη σχολή του φιλοσόφου Προαιρέσου είχε την ευκαιρία να γνωρίσει τους δύο μεγάλους αγίους πατέρες και διδασκάλους της Εκκλησίας Γρηγόριο τον Θεολόγο και Βασίλειο τον Μέγα, που οι συμφοιτητές του από σεβασμό αποκαλούσαν «Καθηγεμόνα των φοιτητών».

Ευρισκόμενος ο Ιουλιανός στην Αθήνα αποφάσισε να μυηθεί στα ελευσίνια μυστήρια, παραθεωρόντας τον κίνδυνο που ελλόχευε εάν η μύηση του γινόταν γνωστή στη Βασιλεύουσα. Ήρθε λοιπόν σε επαφή με τον μεγάλο Ιεροφάντη της Ελευσίνας, τον Νεστόριο, και μετά τη νηστεία και τα καθαρτικά λουτρά στο Φάληρο πήγε στην Ελευσίνα, ακολουθώντας μαζί με τους άλλους πιστούς το ξόανο του γιου της Δήμητρας Ίακχου, που θεωρείτο ενδιάμεσος θεάς και ανθρώπων. Η πομπή ξεκινούσε από την Αθήνα την ημερομηνία της παραμονής της ναυμαχίας της; Σαλαμίνας, γιατί τότε ο εξόριστος βασιλιάς της Σπάρτης Δημάρατος είδε στην Ελευσίνα όραμα που πριόνιζε την νίκη των Ελλήνων στην ναυμαχία και άκουσε μια κραυγή από τον ουρανό που επαναλάμβανε την λέξη Ίακχος. Φθάνοντας στην Ελευσίνα και τελώντας τα καθιερωμένα γύρω από το Τελεστήριο, την «Ιερά Συκή» και το «Καλλίχορον φρέαρ» εισήλθαν στον ναό βγάζοντας τα σανδάλια τους και σκεπάζοντας τα κεφάλια τους με μαύρα πανιά, ενώ ζωντανά φίδια τυλίγονταν γύρω από τον λαιμό τους. Μετά οδηγήθηκαν στη μεγάλη αίθουσα όπου κατηχήθηκαν με τη φράση «Γνώθι σ’αυτόν» η οποία κυριαρχούσε σε αυτά τα μυστήρια της Δήμητρας και της Κόρης και η οποία σήμαινε ότι η αλήθεια δεν προσφέρεται έτοιμη αλλά πρέπει να την ανακαλύψει καθένας μόνος του μέσα του. Κατόπιν ακολούθησαν αναπαραστάσεις από την κόλαση και την φρίκη του Άδη που γεννούσαν δέος στις ψυχές των μυουμένων. Την άλλη ημέρα έπιναν τον κυκεώνα που αποτελείτο από κριθάρι, τυρί, κρασί και μέλι ανακατεμένα. Αυτή ήταν κατά κάποιο τρόπο η «μετάληψη» των Ελευσίνιων μυστηρίων που εξασφάλιζε στους μυουμένους τη μέλλουσα ευτυχία στα Ηλύσια Πεδία. Την τελευταία ημέρα

παρουσιαζόταν λαμπροντυμένος ο ευμολπίδης μέγας Ιεροφάντης που, αφού απομάκρυνε τους αμύητους και ακάθαρτους, φανέρωνε στους μύστες το μεγάλο μυστικό των μυστηρίων ορκίζοντάς τους ότι δε θα αποκαλύψουν στους «βέβηλους τα μυστήρια των θεαινών της Ελευσίνας». Το μυστήριο συνίστατο στο στάχυ που παρουσιαζόταν τελετουργικά στους μύστες από τον ιεροφάντη που πρόφερε τελετουργικά κάποιους ορφικούς ύμνους. Η επίδειξη του σταχυού είχε το νόημα του θανάτου και της επαναγέννησης και όσον αφορά τον άνθρωπο το πέρασμα στην αθανασία μέσα από τον θάνατο.

Ο ευμολπίδης ιεροφάντης Νεστόριος του οποίου το θρακικό ιερατικό γένος υπηρετούσε στην Ελευσίνα τα επίσης θρακικής προέλευσης μυστήρια της Δήμητρος και της Κόρης πάνω από 1.200 χρόνια, κράτησε κοντά του τον νεαρό αυτοκρατορικό πρίγκιπα πάνω από μια εβδομάδα, κατηχώντας τον στην σοφία και την διδασκαλία των μυστηρίων που τελούσε. Έκανε μάλιστα τόση εντύπωση στον Ιουλιανό που για καιρό λησμόνησε τον Μάξιμο και τις διδαχές του.

Κατόπιν βρέθηκε με εντολή του αυτοκράτορα Κωνστάντιου να πολεμά νικηφόρα τους Γερμανούς στην Γαλατία και να επαναφέρει την αυτοκρατορική εξουσία στην Δύση. Αυτήν την περίοδο ήταν σχεδόν εντελώς αποκομμένος από την επιρροή του Μαξίμου, ωστόσο διατηρούσε γύρω του ομάδες Ελλήνων, Ετρούσκων και Χαλδαίων αστρολόγων που τον συμβούλευαν ερμηνεύοντας τους οιωνούς. Καθώς μια μέρα διάβαινε σε επίσημη παρέλαση έφιππος κάτω από την τιμητική αψίδα κόπηκε μια κουλούρα δάφνη και πέφτοντας στο κεφάλι του τον στεφάνωσε. Το γεγονός θεωρήθηκε καλός οιωνός για το μέλλον του τόσο από τον ίδιον όσο και από τις λεγεώνες που τον ζητωκραύγασαν. Μια τυφλή γαλάτισσα γριά αφού του φίλησε το χέρι μάντεψε ότι αυτός θα ήταν ο βασιλιάς που θα έφερνε πίσω τους θεούς που προσκυνούσαν παλιά. Το γεγονός αυτό τον εντυπωσίασε επίσης, αφού ο ίδιος δεν φανέρωνε ανοιχτά τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις.

Την εποχή που υπηρετούσε στην Γαλατία διοίκησε με σωφροσύνη λαό και στρατό με αποτέλεσμα να τον ζηλεύουν οι στρατηγοί, επειδή τον λάτρευαν οι λεγεώνες. Τελικά οι λεγεώνες τον ανακήρυξαν δια βοής αυτοκράτορα αλλά ο Ιουλιανός δίσταζε να δεχθεί, μέχρι που του αποκαλύφθηκε σε όραμα το πνεύμα της αυτοκρατορίας, προτρέποντας τον να δεχθεί τον θρόνο και απειλώντας τον με εγκατάλειψη στην αντίθετη περίπτωση. Έτσι ο Ιουλιανός αποδέχθηκε το έτος 361 την απόφαση των λεγεώνων και κατέλαβε σχεδόν αναίμακτα τον θρόνο αφού στην επιθανάτιο κλίνη του ο αυτοκράτορας Κωνστάντιος ευρισκόμενος προ τετελεσμένων γεγονότων τον έχρισε διάδοχο του μετά μάλιστα από έντονη πίεση που τού άσκησε προς αυτή την κατεύθυνση ο γέροντας ορθόδοξος πνευματικός του. Ένας χριστιανός ιερέας άνοιξε λοιπόν το δρόμο για τον θρόνο στον τελευταίο εθνικό αυτοκράτορα. Το παράδοξο αυτό γεγονός εξηγείται εάν λάβουμε υπόψη ότι αφ’ ενός ο Ιουλιανός ήταν δίκαιος κυβερνήτης και αντίμαχος του αρειανισμού- είναι γεγονός ότι μόλις πήρε την εξουσία επανέφερε τον άγιο Αθανάσιο από την εξορία στον πατριαρχικό θρόνο Αλεξανδρείας, για να τον ξαναδιώξει βέβαια αργότερα- και αφ’ ετέρου ότι ο Ιουλιανός μέχρι τότε έκρυβε επιμελώς την πλήρη μεταστροφή του στην εθνική θρησκεία. Τα Θεοφάνια μάλιστα του έτους 362 λειτουργήθηκε με κάθε επισημότητα στην μητρόπολη διαλύοντας κάθε υποψία για το πρόσωπο του.

Ωστόσο το ίδιο έτος έφερε σε δημόσια αντιπαράθεση ορθοδόξους και αρειανούς, με αποτέλεσμα τα πνεύματα να εξαρθούν σε τέτοιο βαθμό που σε ώρα λειτουργίας στην Βασιλική της Ρώμης συνεπλάκησαν οι πιστοί μεταξύ τους τόσο άγρια που έπεσαν σαράντα νεκροί και εξακόσιοι τραυματίες. Γρήγορα όμως οι χριστιανοί αντελήφθησαν το τέχνασμα του αυτοκράτορα και ομονόησαν εμπρός στον κοινό κίνδυνο. Έκτοτε ο Ιουλιανός έγινε ο

νέος αντίπαλος της Εκκλησίας αποκλήθηκε «Παραβάτης» και «Αποστάτης» και η πορεία του προδιαγράφηκε.

Πρώτη μέριμνα πλέον του νέου αυτοκράτορα ήταν η αποκατάσταση της εθνικής θρησκείας. Βασιζόμενος στο πρότυπο της Εκκλησίας, μάλιστα, βάλθηκε να οργανώσει μια ειδωλολατρική εκκλησία, η οποία όμως ακριβώς για αυτόν τον λόγο ήταν ένα υβρίδιο χωρίς μέλλον. Αφού επιδίωξε να φτιάξει ένα ιερό κείμενο παρόμοιο με τη Βίβλο και να οργανώσει και ένα ιερατείο που θα το κήρυττε και θα το ερμήνευε, σχημάτισε και μια «Τριάδα» αποτελούμενη από τον Μεγάλο Δημιουργό που ενσάρκωνε την απόλυτη αλήθεια, το «Ένα» του Πυθαγόρα και τον Λόγο. Λησμόνησε όμως ότι οι θρησκείες δε γίνονται στα γραφεία και ούτε κηρύσσονται από γραφιάδες η δασκάλους αλλά από άνδρες που έχουν συναίσθηση της μεταφυσικής αποστολής τους και με τον φλογερό λόγο τους μαγνητίζουν τα πλήθη και τα κατακτούν στο όνομα αυτού που κηρύσσουν.

Θέλοντας ο ίδιος να δώσει το παράδειγμα της επιστροφής στην εθνική θρησκεία, θυσίαζε μόνος του ζώα το πρωί στον Ήλιο και το βράδυ στην Κυβέλη και στις θεότητες της νύχτας και κατόπιν εξέταζε τα σπλάχνα τους για οιωνούς. Τόσο τον είχε συνεπάρει μάλιστα η θυσιαστική τελετουργία, που έλεγε ότι μόλις φορούσε τα θυσιαστικά ενδύματα και στεφανωνόταν την ιερατική ταινία τον κατελάμβανε δέος, γιατί ένιωθε τους θεούς να τον πλησιάζουν. Στην ύπαιθρο τα νέα καμώματα του αυτοκράτορα δε φάνηκαν πολύ παράξενα μιας και πολλές φορές οι συντηρητικοί χωριάτες μαζί με τα χριστιανικά τελετουργικά τηρούσαν και τα παγανιστικά έθιμα χτυπώντας τύμπανα, χορεύοντας και ψάλλοντας ύμνους στην Αφροδίτη στους γάμους ή βάζοντας στο στόμα του νεκρού τον οβολό για τα πορθμεία και καλώντας μοιρολογίστρες στις κηδείες για παράδειγμα. Επίσης, πολλές φορές αρνούνταν να βαφτιστούν, μήπως από εκδίκηση η θεά Δήμητρα τους χαλούσε την σοδειά. Εξάλλου μέχρι τότε ότι θεομηνία γινόταν τη φόρτωναν στους χριστιανούς ζητώντας την κεφαλή τους επί πινάκι.

Κατά τον ίδιο τρόπο ζήτησαν και την κεφαλή των χριστιανών πολλοί σύμβουλοι του Ιουλιανού μεταξύ των οποίων και ο θεουργός Μάξιμος τον οποίον αμέσως μετά την ανάρρηση του στον θρόνο είχε καλέσει στην Κωνσταντινούπολη. Έτσι σποραδικά στην αυτοκρατορία άρχισαν εκ νέου διωγμοί κατά των χριστιανών και ένας από τους βασανισθέντες χριστιανούς ήταν ο επίσκοπος Αρέθουσας της Παλαιστίνης Μάρκος, ο οποίος ως διάκονος είχε σώσει τη ζωή του αυτοκράτορα, κρύβοντας τον την νύχτα που με διαταγή του αυτοκράτορα Κωνσταντίου δολοφονήθηκαν όλοι του οι συγγενείς. Πολλές φορές μάλιστα οι διωγμοί πήραν τέτοια βιαιότητα, όπως στα Βόστρα για παράδειγμα, ώστε αναγκάστηκε ο ίδιος να στείλει διαταγή «*για να μην αδικούν τους Γαλιλαίους, ούτε να τους επιτίθενται, ούτε να τους υβρίζουν*».

Μύηση στο μιθραϊκό ταυροβόλιο

Άλλο τρόπο που εφάρμοσε για να καταπολεμήσει τον χριστιανισμό ήταν η ενίσχυση της περσικής καταγωγής μιθραϊκής λατρείας, που επί αιώνες υπήρξε το αντίπαλο δέος του χριστιανισμού στην ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Όπως πάντοτε και αυτή την φορά ο Αυτοκράτορας πρώτος έδειξε τον δρόμο που καλούσε τους υπηκόους του να ακολουθήσουν μυούμενος στα μιθραϊκά μυστήρια. Αυτή ήταν η τελευταία μύηση του εθνικού αυτοκράτορα. Έγινε ημέρα Κυριακή και σε αυτή τη μύηση ο πανίσχυρος πλέον Ιουλιανός αρνήθηκε φανερά πια το χριστιανικό βάπτισμα που είχε λάβει τελώντας την αντίστοιχη μιθραϊκή τελετή, δηλαδή το «ταυροβόλιο». Σύμφωνα με τη μιθραϊκή διδασκαλία όλα προήλθαν στην αρχή του κόσμου από τον μυθικό ταύρο, ο οποίος θυσιάστηκε από τον Μίθρα για να δώσει ζωή στη δημιουργία. Έτσι και οι μυούμενοι στα μυστήρια του εμβαπτίζονταν, στην κυριολεξία περιχύνονταν, με το αίμα του θυσιασμένου ταύρου. Οι

μυούμενοι, όπως και ο Ιουλιανός στην συγκεκριμένη περίπτωση, φορούσαν ένα κίτρινο μεταξωτό ένδυμα και ένα χρυσό στεφάνι στο κεφάλι και κατόπιν έμπαιναν σε έναν λάκκο, ο οποίος ήταν σκεπασμένος με δοκάρια που ήταν τοποθετημένα με μια μικρή απόσταση μεταξύ τους. Ο ταύρος της θυσίας οδηγείτο πάνω στα δοκάρια όπου ο μύστης τον θυσίαζε με τελετουργικό τρόπο κόβοντας του τον λαιμό ώστε να χυθεί όλο του το αίμα πάνω στα δοκάρια και στην συνεχεία να περιλούσει τον μυούμενο που βρισκόταν από κάτω γεμίζοντας μάλιστα μέχρι ενός σημείου τον λάκκο με αίμα. Μετά από αυτό το βάπτισμα του αίματος ο μυούμενος θεωρείτο ιερός και έτσι και σε αυτήν την περίσταση ο Ιουλιανός προσκυνήθηκε ως θεϊκός άνδρας από τους παριστάμενους μόλις βγήκε από τον λάκκο κατακόκκινος από τα αίματα του ταύρου και απάισιος στην όψη για φυσιολογικές συνθήκες.

Μετά από αυτή του τη μύηση ρώτησε για το τι έπρεπε να κάνει σχετικά με την αναβίωση της αρχαίας θρησκείας το ερειπωμένο πλέον μαντείο των Δελφών από οπού και πήρε την περίφημη απάντηση, «Είπατε τω Βασιλεί, χαμαί πέσε δαίδαλος αυλά, ουκέτι φοίβος έχει καλύβαν, ού μάντιδα δάφνην, ού παγάν λαλέουσαν. Απέσβετο γαρ και λάλον ύδωρ», φράση που ταίριαζε να μπει ως επίγραμμα στην αλλοτινή δόξα του μεγάλου μαντείου. Όμως, ούτε ο ξεκάθαρος χρησμός του μαντείου, ούτε η απόρριψη του μεγάλου θεουργού Απολλωνίου Τυανέως, ούτε τόσα άλλα γεγονότα που δεν ευνοούσαν την προσπάθεια του κατάφεραν να πείσουν τον αυτοκράτορα να αναθεωρήσει τη στάση του έναντι της εκκλησίας. Η σφαγή της οικογενείας του από τον Κωνστάντιο και ο συνεχής φόβος τη δολοφονίας που τον κατέτρεχε στην παιδική και νεανική του ηλικία άνοιξαν ένα αδιαπέραστο χάσμα ανάμεσα σε αυτόν και τον Χριστό. Έχοντας συγχύσει τα πράγματα ταύτιζε το πρόσωπο και τη διδασκαλία του Χριστού με τους χριστιανούς που τον είχαν καταδιώξει στην παιδική του ηλικία.

Ο Μάξιμος επιπλέον τον παρέσυρε προς τον ασιατικό μυστικισμό και τον ωθούσε σε ενέργειες που όξυναν τις σχέσεις του με την εκκλησία όπως όταν τον συμβούλευσε να απομακρύνει από την Αντιόχεια τον τάφο του ιερομάρτυρα επισκόπου Βαβύλα, του οποίου το λείψανο θαυματουργούσε και προσέλκυε πλήθη προσκυνητών από παντού, με την πρόφαση ότι εμπόδιζε με την παρουσία του το μαντείο του Απόλλωνα να δώσει χρησμούς. Την άλλη μέρα ο ναός του Απόλλωνα τυλίχτηκε στις φλόγες και πολλοί κατηγόρησαν τους χριστιανούς, χωρίς όμως να αποδειχτεί τίποτα. Σίγουρα όμως ο πολιός χριστιανός επίσκοπος Μάρης έστησε εμπρός του θαρραλέα τα εκατό του χρόνια και τον αναθεμάτισε καθώς ξεκινούσε για την εκστρατεία εναντίον του πέρση βασιλιά Σαπώρ. Οι χριστιανοί διωκόμενοι και απογοητευμένοι άρχισαν να τον αποδοκιμάζουν στις δημόσιες παρουσίες του. Γρήγορα το πλήθος άρχισε να τον απορρίπτει και εκείνος κατέφυγε πλέον ολοκληρωτικά στον θεουργό Μάξιμο, ενώ ταυτόχρονα άρχισε να αμφιβάλλει και ο ίδιος για τη δυνατότητα αναγέννησης της ειδωλολατρίας. Έτσι στράφηκε προς τους Εβραίους, που βρίσκονταν σε μόνιμη αντιπαλότητα με τους χριστιανούς και τους ενίσχυσε, αρχίζοντας μάλιστα να χτίζει με δικά του χρήματα τον ναό του Σολόμωντος. Μόνο που ένας σεισμός που εκδηλώθηκε στα παράλια της Φοινίκης κατέστρεψε ότι είχαν χτίσει εκ βάθρων σκοτώνοντας και τους εργάτες, ενώ φήμες έλεγαν ότι από τα σπλάχνα της γης ξεπετάχτηκε φωτιά καίγοντας πολλούς από τους οικοδομούντες τον Ναό. Οι παλαιοδιαθηκικοί προφήτες είχαν προείδει ότι η Ιερουσαλήμ θα γίνει αμπελώνας και στον Ναό δε θα έμενε λίθος επί λίθου, και η προφητεία τους δεν μπορούσε παρά να επαληθευθεί. Σύμφωνα με τους αστρολόγους που ο ίδιος ο Ιουλιανός συνεχώς συμβουλευόταν, ο κόσμος είχε μπει πλέον στον αστερισμό του Ιχθύος και ο χρόνος δεν είχε πια υπομονή, ο αυτοκράτορας είχε χάσει τη μάχη. Ο Χριστιανισμός θριάμβευσε. Εξάλλου η φιλοσοφία που έθελγε το ανήσυχο πνεύμα του διανοούμενου αυτοκράτορα, ποτέ δεν έθρεψε τις μάζες αλλά μόνο η πίστη.

Ο Ιουλιανός ωστόσο παρόλα τα χτυπήματα και τις αντιξοότητες ένιωθε άτρομος, θεωρώντας ο ίδιος τον εαυτό του μετεμψύχωση του Μ. Αλεξάνδρου, μόνο που τα πόδια του δεν τον βαστούσαν πια. Μετά από έναν αποτυχημένο πόλεμο που τον οδήγησε στα βάθη της εχθρικής Περσίας διώκοντας τον βασιλιά της Σαπώρ κατέληξε ο ίδιος και οι λεγεώνες του διωκόμενοι. Τότε εκεί στην μακρινή ανατολή ήταν που τον επισκέφθηκε ξανά το πνεύμα της αυτοκρατορίας που τον είχε ωθήσει κάποτε στο Παρίσι να αναλάβει το θρόνο, μόνο που αυτή την φορά το φάντασμα είχε το δικό του πρόσωπο και είχε καλύψει με μαύρο πέπλο το κέρας της Αμάθειας, που σήμαινε ευτυχία. Ένα ξανθό παιδί του προμήνυσε στον ύπνο του ότι ο θεός Ήλιος τον εγκατέλειψε και ότι θα πέθαινε στην Φρυγία, όπως και έγινε. Ο αυτοκράτορας έπεσε βαριά πληγωμένος πολεμώντας τους εχθρούς και ξεψύχησε τα μεσάνυχτα της 27ης Ιουνίου το έτους 363 και ενώ ψυχορραγούσε, λέγεται ότι πήρε αίμα από το τραύμα του, το πέταξε προς τον ουρανό και αναφώνησε: "*Νενίκησας Χριστέ, κορέσθητι Ναζωραίε*", σύμφωνα με τον εκκλησιαστικό ιστορικό και επίσκοπο Κύρου Θεοδώρητο. Την ίδια ώρα και ενώ πολλά χιλιόμετρα μακριά ο Μ. Βασίλειος ως επίσκοπος Καισαρείας, λειτουργούσε στον ίδιο ναό του αγίου Μερκουρίου, όπου άλλοτε εκτελούσε χρέη αναγνώστη προσποιούμενος τον χριστιανό ο νεαρός πρίγκιπας Ιουλιανός, τον είδε σε όραμα να ξεψυχά βαριά πληγωμένος στα βάθη της Περσίας.

Ο «Γιος του Ήλιου», όπως του άρεσε να τον αποκαλούν, έζησε μόλις τριάντα δύο χρόνια και βασίλεψε είκοσι μόνο μήνες. Ήταν ένας δον Κιχώτης που κυνήγησε όλη του την ζωή μια χίμαιρα προσπαθώντας να αναβιώσει πίστεις που πολλές από αυτές είχαν πεθάνει πολύ προ της εμφανίσεως του Χριστιανισμού. Πήρε το ξόανο μιας θρησκείας που είχε ξεψυχήσει πριν ο ίδιος γεννηθεί, το έντυσε με λαμπρά ενδύματα και το περιέβαλε με την αυτοκρατορική του πορφύρα. Ωστόσο, όπως όλοι οι ρομαντικοί ήρωες του είδους του, που ζουν με την άρνηση του εκάστοτε παρόντος και το όνειρο των περασμένων, παρότι έχασε στην ιστορία κέρδισε στον θρύλο.

Σημειώσεις

[1] Κερενύι 1989, 181.
[2] Αγίου Γρηγορίου του Ναζιανζηνού, *Λόγοι*, 4,55 (P.G. 35, 577C).
[3] Αγίου Γρηγορίου του Ναζιανζηνού, *Κατά Ιουλιανού*, 1, 580 ΑΒ: «*Επ;ί τον σταυρόν καταφεύγει και το παλαιόν φάρμακον, και τούτω σημειούται κατά φόβων*».
[4] Αγίου Γρηγορίου του Ναζιανζηνού, *Κατά Ιουλιανού*, 1, PG 35, 580 ΛΒ: «*Εβδελύχθημεν, λέγων, ούκ εφοβήσαμεν……λέγει γαρ ταύτα και ειπών πείθει*».

Βιβλιογραφία

Αγίου Γρηγορίου του Ναζιανζηνού, *Κατά Ιουλιανού*, 1, P.G. 35, 577C-580AB.
Arce Javier, (1984) *Estudios sobre el Emperador Fl. Cl. Juliano : fuentes literarias, epigrafva, numismatica*, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Instituto Rodrigo Caro de Arqueologia.
Bleeker C.J.,(1965)*, Initiation*
Gennep van, A., (1909)*, Les Rites de passage*.
Eliade Mircea, (1958), *Birth and Rebirth*,
Ιαμβλίχου, *Περί Μυστηρίων*. 3,11.
Ιουλιανός φιλόσοφος, (χ.χ) Άπαντα, Αθήνα: Κάκτος.
Κερενύι Κ., (1989), *Η επιστήμη της μυθολογίας*, Αθήνα: Ιάμβλιχος.
Linforth, I.M., The Corybantic Rites in Plato, Univer. Of California, Cal. 1946.
Ντοντς Ε.Ρ., (1996), *Οι Έλληνες και το παράλογο*, Αθήνα: Καρδαμίτσας.
Juliano, Contra Los Galileos; Cartas y Fragmentos; Testimonios; Leyes, Gredos, Madrid, 1996.
Vidal Gore (2001), *Juliano – El Apostata*, Edhasa.

Salvater Fernando, (1981) Juliano en eleusis (misterio dramαtico en un prσlogo y dos retablos, *Hiperion*..
Serrano Rosa Sanz, (1993) *Paganismo Tardio y Juliano El Apostata*, Akal Ediciones.
Στεφανίδης Β. (1978), *Εκκλησιαστική Ιστορία*, Αθήνα:Αστήρ,
Σωζόμενου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, PG 67, 1212D-1213A.
Server A., (1934), *The Science of the Initiates, A Ready Hand-Book on the Ageless Wisdom, Question and Answers*, New York.
—————- 1965, *Rites and Symboles of Initiation*.
Τσοπάνης Κωνσταντίνος, (2003), *Ορφισμός και Χριστιανισμός*, Αθήνα: Ιάμβλιχος.
Φιλιππίδης, Λ., (1958), *Ιστορία της εποχής της Καινής Διαθήκης εξ απόψεως παγκοσμίου και πανθρησκειακής*, Αθήνα.

Ο Ρομαντισμός στη λογοτεχνία

Λέξεις κλειδιά: *honnête homme*, *Γκαίτε*, *Καντ*, *Λαμαρτίν*, *Λεοπάρντι*, *ποιητικό υποκείμενο*, *ρομαντισμός*, *Φίχτε*, *Χέρντερ*

Α. Μαστοράκη, (MSc) στην Συστηματική Φιλοσοφία

Το γύρισμα του 18ου αιώνα βρήκε την γηραιά ήπειρο σε μια κατάσταση γενικευμένης κρίσης. Οι γρήγοροι ρυθμοί αστικοποίησης και εκβιομηχάνισης των ευρωπαϊκών χωρών, μετά την διάσπαση της φεουδαρχικής κοινωνίας, είχε ως αποτέλεσμα μια σειρά ραγδαίων εξελίξεων σε οικονομικό, κοινωνικό και πολιτισμικό επίπεδο. Οι έντονες οικονομικές ανακατατάξεις οδήγησαν σε σημαντική πτώση του βιοτικού επιπέδου ενός μεγάλου μέρους του πληθυσμού. Το γεγονός αυτό είχε ως επακόλουθο την έκρηξη και εξάπλωση διαφόρων επαναστατικών κινημάτων με κοινωνικά αιτήματα, με αποκορύφωμα την Γαλλική Επανάσταση του 1789, γεγονός που οδήγησε στην διάδοση των ιδεών της ελευθερίας και της ισότητας.

Σε πνευματικό επίπεδο νέες θεωρίες έκαναν την εμφάνισή τους, οι οποίες έφεραν στο προσκήνιο την ατομικότητα και τον ιδεαλισμό, ως αντίδραση στον ορθολογισμό και τις απόλυτες αλήθειες του Διαφωτισμού. Η εμμονή του Kant στην κυριαρχία της ελεύθερης βούλησης (Berlin 2002, 121), η θεωρία της γνώσης του Fichte (Berlin, 2002, 153), η εισαγωγή από τον Herder της έννοιας του εξπρεσιονισμού και της ιδέας του *ανήκειν* (Berlin, 2002, 105), έριξαν τους σπόρους της αλλαγής που απέδωσαν καρπούς τον 19ο αιώνα. Μέσα σε αυτό το κλίμα αβεβαιότητας και υπαρξιακής αγωνίας, ακούστηκαν και οι πρώτες εκκλήσεις για επιστροφή στις πατροπαράδοτες αξίες και ήθη, στην λαϊκή παράδοση και στη φύση. Το τέκνο της γονιμοποίησης όλων αυτών των παραγόντων ήταν ένα εξαιρετικά δημιουργικό πνευματικό κίνημα που, με επίκεντρο την Γερμανία, την Αγγλία και την Γαλλία, σάρωσε όλες τις ευρωπαϊκές χώρες κατά το πρώτο ήμισυ του 19ου αιώνα και ονομάστηκε Ρομαντισμός.

Οποιαδήποτε προσπάθεια έχει γίνει για να αποδοθεί ένας σαφής ορισμός για τον Ρομαντισμό έχει οδηγήσει σε αποτυχία (Furst 1974, 9). Ο Berlin, εξάλλου, ισχυρίζεται ότι «ο ρομαντισμός αντιπροσωπεύει καθετί και συνάμα το αντίθετό του» (2002, 209). Μολαταύτα, θα επιχειρήσουμε να περιγράψουμε ορισμένα βασικά ιδεολογικά χαρακτηριστικά και θέματα, τα οποία εμφανίζονται κοινά στους πρωταγωνιστές αυτού του κινήματος.

Το 1817 ο Coleridge ορίζει την ποίηση ως το προϊόν «εκείνης της συνθετικής και μαγικής δύναμης, στην οποία έχουμε αποκλειστικά επιφυλάξει το όνομα της φαντασίας» (Βελουδής 1997, 63-4). Με τον ορισμό αυτό δίνει το στίγμα της λογοτεχνικής παραγωγής που εντάσσεται στα πλαίσια του ρομαντικού κινήματος. Αντιτιθέμενοι στις κλασικές επιταγές ορθολογικής και μιμητικής απεικόνισης της πραγματικότητας (Benoit-Dusausoy & Fontaine 1999, 349), οι ρομαντικοί συγγραφείς εξυψώνουν ως απόλυτο ιδανικό την έκφραση των εσωτερικών συναισθημάτων μέσω της ευαισθησίας, της προσωπικής ματιάς για τα πράγματα και της δημιουργικής φαντασίας. Επιπλέον, «στον καθ' όλα τέλειο 'honnête homme', αντιπαραθέτουν ένα ανήσυχο πλάσμα που επαναστατεί ενάντια στον κόσμο και την κοινωνία και βρίσκεται σε μια συνεχή ψυχική ανισορροπία» (Γκότση & Προβατά 2000, 49). Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, ο ρομαντικός λυρισμός αναδεικνύει ήρωες ανήσυχους και μελαγχολικούς, πλημμυρισμένους από το αίσθημα της απελπισίας, από το αίσθημα του μοιραίου και του ανολοκλήρωτου, που πολλές φορές μετατρέπεται σε ευχή θανάτου[1]. Σε αντιστοιχία, οι ρομαντικοί ποιητές –των οποίων οι ήρωες λειτουργούν ως *alter ego* τους-

εκτιμούν την ακεραιότητα, την ειλικρίνεια και την αφοσίωση σε κάποιο ιδεώδες, για το οποίο αξίζει κανείς να θυσιάσει τα πάντα, ακόμα και τον ίδιο του τον εαυτό (Berlin 2002, 37). Τέχνη και ζωή, άλλωστε, είναι για τον ρομαντικό άνθρωπο έννοιες αδιαχώριστες. Έτσι, στα πλαίσια του ρομαντικού κινήματος ο αυθορμητισμός, η ειλικρινής έκφραση και η αυθεντικότητα της ατομικής εσωτερικής αλήθειας αποτελούν τα αποκλειστικά κριτήρια για την εκτίμηση κάθε έργου τέχνης, το οποίο, με τον μοναδικό του χαρακτήρα, οφείλει να εκφράζει το προσωπικό βίωμα του δημιουργού του.

Χαρακτηριστικό των ρομαντικών συγγραφέων είναι το συναίσθημα της νοσταλγίας μιας ανεπιτήδευτης παρελθούσας εποχής, που οδηγεί στο ενδιαφέρον για την παραδοσιακή αγροτική κοινωνία, για την ιδιαίτερη ιστορία κάθε λαού και για τον Μεσαίωνα. Πολύ συχνά αντλούν τα θέματά τους από τις λαϊκές παραδόσεις, την εθνική ιστορία κάθε χώρας και τους μεσαιωνικούς θρύλους (Γκότση & Προβατά 2000, 55-6). Συχνότερα δε, ενδιαφέρονται για εκείνες τις δοξασίες που περιέχουν υπερφυσικά στοιχεία, καθότι αυτά συνάδουν με «τη ρομαντική αντίληψη της ενορατικής δύναμης της καλλιτεχνικής φαντασίας, με την οποία ο ποιητής εκφράζει την 'υπερβατική αλήθεια', πέρα από την επιφανειακή πραγματικότητα του κόσμου» (Δράκου, Εισαγωγικό Σημείωμα).

Ο Γκαίτε[2], επί παραδείγματι, στο ποίημά του *Το Εξωτικό* αντλεί το θέμα του από τις κελτικές και τευτονικές παραδόσεις της Βόρειας Ευρώπης. Ο υπεραισθητός κόσμος των αερικών της λαϊκής παράδοσης συνδυάζεται με την ρομαντική πίστη σ' εκείνη την ανομολόγητη δύναμη που υποβόσκει κάτω από τη φυσική τάξη των πραγμάτων για να δημιουργηθεί ένα λυρικό ποίημα επικού χαρακτήρα. Σε αυτή τη ρομαντική μπαλάντα, το μοτίβο «του νεκρού καβαλάρη, που πορεύεται σε ένα μελαγχολικό νυχτερινό τοπίο συνοδεύοντας έναν ζωντανό, στο 'Εξωτικό' παραλλάσσεται για να περιγράψει τον απελπισμένο αγώνα της πατρικής αγάπης απέναντι σε έναν υπέρτερο αντίπαλο» (Βαγενάς 1999, 65). Πατέρας και παιδί, έφιπποι τα μεσάνυχτα, έρχονται αντιμέτωποι με τις κρυφές σατανικές δυνάμεις της φύσης σε έναν άνισο αγώνα. Η δραματική ένταση κλιμακώνεται με την επιμονή του πατέρα σε μια συνειδητή ψευδαίσθηση (Βαγενάς 1999, 65). ότι πρόκειται μόνο για ξεγελάσματα της φύσης, για να κορυφωθεί στους δύο τελευταίους στίχους: *φθάνει στη θύρα του… ωιμέ το γιο του κρύο στον κόρφο του, νεκρό κρατεί*[3].

Οι σκοτεινές δυνάμεις που κρύβει η φύση είναι μόνο ένας από τους τρόπους, με τους οποίους η τελευταία εμφανίζεται στα έργα των ρομαντικών ποιητών. Συχνά αναλαμβάνει τον ρόλο της παρήγορης και έμπιστης φίλης που συμπαραστέκεται στις απελπισμένες ψυχές και διαφυλάσσει τις αναμνήσεις των ευτυχισμένων στιγμών των οποίων υπήρξε μάρτυρας (Benoit-Dusausoy & Fontaine 1999, 55). Με τον τρόπο αυτό, λόγου χάριν, αντιμετωπίζει την φύση ο Λαμαρτίν στο ελεγειακό ποίημά του *Η Λίμνη*. Πλημμυρισμένος από μια γλυκιά και ονειροπόλα μελαγχολία, ο ποιητής προσφεύγει στην αιώνια φύση για παρηγοριά (Benoit-Dusausoy & Fontaine 1999, 354). Ένα χρόνο μετά από τις όμορφες στιγμές που αναθυμάται ο ήρωας, όταν με την αγαπημένη του χαίρονταν την αγάπη τους πλάι στα αγριεμένα νερά της λίμνης, ικετεύοντας τον χρόνο να παγώσει για πάντα την ευτυχισμένη στιγμή, έρχεται και πάλι στην ακρογιαλιά με μια νέα παράκληση. Η αγαπημένη του στο μεταξύ έχει πεθάνει και τώρα ζητά από την λίμνη και το φυτικό βασίλειο που την περιβάλλει να κρατήσουν αιώνια την ανάμνηση της φλογερής τους αγάπης:

ό,τι στην πλάση έχει αίσθηση, πνοή, νοημοσύνη
όλα να λένε: «Αγάπησαν, τα μαύρα, φλογερά!»[4].

Με αυτόν τον τρόπο, ο ποιητής «στοχάζεται το πρόσκαιρο της επίγειας ευτυχίας, και προσπαθεί να ξεπεράσει το αίσθημα της μοναξιάς και την ιδέα του τελικού αφανισμού με

την πίστη σε μια υπεργήινη πραγματικότητα, πίστη που διασαλεύεται εντούτοις από στιγμιαίες εκρήξεις απελπισίας» (Βαγενάς, 1999, 88).

Το μοτίβο του θανάτου, είτε με τη μορφή της νεκρής αγαπημένης, όπως στη *Λίμνη*, είτε με τη μορφή του νεκρού παιδιού, όπως στο *Εξωτικό*, είτε με πλείστες όσες μορφές, επανέρχεται συχνά στα ρομαντικά ποιήματα για να δηλώσει την αγωνία των ποιητών απέναντι στο πεπερασμένο της ζωής και την αμείλικτη φθορά του χρόνου. Η συνεχής πάλη με αυτήν την δαιμονική μορφή του χρόνου, ο οποίος παρέρχεται τάχιστα και αφανίζει τα πάντα ανεπιστρεπτί, οδηγεί τους ποιητές σε μια αίσθηση πρόωρης γήρανσης (Γκότση & Προβατά, 2000, 50). Άλλοτε πάλι στέκουν εκστατικοί μπροστά στην ενατένιση του απείρου του χώρου και του χρόνου, επιδιώκοντας να ταυτιστούν συναισθηματικά με το αίσθημα της αιωνιότητας.

Εναργές παράδειγμα το ποίημα Το *Άπειρο* του Λεοπάρντι. Η φύση είναι και εδώ παρούσα, αυτήν την φορά ως σημείο εκκίνησης και ως πρόφαση για την έκφραση της φιλοσοφικής ανησυχίας: από το στοχασμό για την γενέθλια γη, περνά στον ίλιγγο του άπειρου που το φαντάζεται (Benoit-Dusausoy & Fontaine 1999, 364). Αγναντεύοντας έναν μικρό αγαπημένο λόφο, παρατηρεί μια συστάδα δέντρων που τού κρύβουν τον μακρινό ορίζοντα. Το γεγονός λειτουργεί ως εφαλτήριο για να οραματιστεί *«τις αχανείς εκτάσεις τ' ουρανού και την υπερκόσμια γαλήνη»*[5]. Βυθισμένος σε αυτή την αίσθηση του απείρου, αισθάνεται να ταυτίζεται με το αιώνιο, το παρελθόν και το μέλλον, το χθες και το σήμερα, *«τις σβησμένες εποχές, και τη δική μας που ζει και πάλλεται»*. Όπως γράφει ο ίδιος στα *Ανάλεκτά* του, «μερικές φορές η ψυχή επιθυμεί μια περιορισμένη θέα», όπως εν προκειμένω η συστάδα των δέντρων, αφού έτσι κινητοποιείται η φαντασία και απελευθερώνεται πλήρως η επιθυμία του απείρου, γεγονός που οδηγεί τον άνθρωπο στην υπέρτατη αίσθηση της ευτυχίας που ταυτίζεται με το αίσθημα της υπέρβασης του χρόνου και της φθοράς (Βαγενάς 1999, 95). Εκείνο, με άλλα λόγια, που έχει σημασία δεν είναι η ομορφιά του τοπίου, αλλά «το καινούριο βλέμμα που το ζωντανεύει και ανακαλύπτει ανυποψίαστους ορίζοντες» (Benoit-Dusausoy & Fontaine 1999, 365).

Αναφέρθηκε ήδη ότι οι ήρωες των ρομαντικών έργων αντιπροσωπεύουν το *alter ego* των δημιουργών τους. Στην προκειμένη περίπτωση, τόσο στην *Λίμνη* του Λαμαρτίν όσο και στο *Άπειρο* του Λεοπάρντι, το ποιητικό υποκείμενο ταυτίζεται απόλυτα με τον ίδιο τον ποιητή μέσω μιας ζωντανής πρωτοπρόσωπης αφήγησης. Το γεγονός αυτό εδράζεται στην ιδιαίτερη σημασία που απέδιδε ο ρομαντισμός στην έκφραση υποκειμενικών συναισθημάτων και στην αναγωγή του Εγώ σε απόλυτο αντικείμενο ενδιαφέροντος. Αντίθετα με τον κλασικό συγγραφέα, «που δεν άφηνε ποτέ να διαφανούν τα δικά του συναισθήματα, ο ρομαντικός συγγραφέας εκμυστηρεύεται στον αναγνώστη του τόσο τις χαρές όσο και τις λύπες του, σε μια έξαρση λυρισμού» (Γκότση & Προβατά 2000, 48-9). Από την άλλη, στο *Εξωτικό*, ως ποιητικό υποκείμενο φανταζόμαστε έναν λαϊκό βάρδο που απαγγέλλει παραδοσιακές μπαλάντες. Για μια ακόμα φορά οι δεσμοί του ρομαντικού κινήματος με την λαϊκή παράδοση γίνονται ιδιαίτερα εμφανείς.

Αντί επιλόγου, θα κλείσουμε τη συνοπτική αυτή παρουσίαση για τον ρομαντισμό με τις σκέψεις του Berlin για την ουσία του κινήματος: «Όλες αυτές οι προσπάθειες κατάκτησης του εξωτικού, του παράξενου, του ξένου, του ασυνήθιστου, όλες αυτές οι προσπάθειες απόδρασης από το εμπειρικό πλαίσιο της καθημερινής ζωής, όλες αυτές οι προσπάθειες συγγραφής φανταστικών ιστοριών που πραγματεύονται μεταμορφώσεις και μετασχηματισμούς, που είναι αλληγορικές ή συμβολικές, ή περιέχουν κάθε λογής συγκαλυμμένες και απόκρυφες αναφορές, αυτή η αλλόκοτη και ερμητική εικονοποιία που προβληματίζει εδώ και χρόνια τους κριτικούς – όλες αυτές οι προσπάθειες είναι

προσπάθειες επανόδου, είναι όλες προσπάθειες νόστου ή επιστροφής του συγγραφέα σε ό,τι τον κατατρύχει: πρόκειται για την αέναη Sehnsucht των ρομαντικών, για την αναζήτηση του γαλάζιου άνθους, όπως έλεγε ο Novalis. Και η αναζήτηση του γαλάζιου άνθους είναι είτε μια προσπάθεια ν' απορροφήσει κανείς το άπειρο, να ενοποιηθεί με αυτό, είτε μια προσπάθεια να διαχυθεί μέσα σε αυτό» (Berlin 2002, 168-169).

Σημειώσεις

[1] Οι ακραίες αυτές διαστάσεις που πήρε το ρομαντικό κίνημα οδήγησαν στον χαρακτηρισμό του ως 'αρρώστια του αιώνα'. Βλ. Benoit-Dusausoy & Fontaine , (1999, 345).

[2] Αν και ο Γκαίτε παραδοσιακά δεν κατατάσσεται στους ρομαντικούς ποιητές, εντούτοις έγραψε το συγκεκριμένο ποίημα κατά τη διάρκεια της θητείας του (1770-1785) στο προ-ρομαντικό κίνημα Sturm und Drang.

[3] Το απόσπασμα του Εξωτικού προέρχεται από τη μετάφραση του Ιωάννη Παπαδιαμαντόπουλου (Ζαν Μορεάς).

[4] Το απόσπασμα της *Λίμνης* προέρχεται από τη μετάφραση του Αριστοτέλη Βαλαωρίτη.

[5] Τα αποσπάσματα του *Απείρου* προέρχονται από την μετάφραση του Νάσου Βαγενά.

Βιβλιογραφία

Βαγενάς, Ν., κ.ά. (επιμ.), (1999), *Νεότερη Ευρωπαϊκή Λογοτεχνία*, ΟΕΔΒ.
Βελουδής, Γ. (1997), *Γραμματολογία*, Αθήνα: Δωδώνη.
Berlin, I.. (2002), *Οι ρίζες του ρομαντισμού*, Αθήνα: Scripta.
Benoit-Dusausoy, A. & G. Fontaine, (επιμ.), (1999), *Ευρωπαϊκά Γράμματα: Ιστορία της Ευρωπαϊκής Λογοτεχνίας*, τ. Β΄, Αθήνα: Σοκόλης,.
Γκότση Γ., Προβατά Δ. (2000), *Ιστορία της Ευρωπαϊκής Λογοτεχνίας*, Πάτρα: ΕΑΠ.
Δράκου, Γ. (επιμ.), Εισαγωγικό Σημείωμα για το Εξωτικό του Γκαίτε, στον δικτυακό τόπο http://www.komvos.edu.gr/diaglossiki/POETRY/GOETHE/Goethe.htm.
Furst L. (1974), *Ρομαντισμός*, Αθήνα: Ερμής.

Έγκλημα και Τιμωρία στο Βυζάντιο

Λέξεις κλειδιά: *codex iustinianus*, *codex theodosianus*, *novelae*, *θεοδοσιανός κώδικας*, *ιουστινιάνειος κώδικας*, *μοιχεία*, *περί πολιτικής επιστήμης*, *πομπεία*, *ρωμαϊκό δίκαιο*

Κ. Καλογερόπουλος, Δρ. Πανεπιστημίου Αιγαίου:
Από τη *Δωδεκάδελτο* έως τις τελευταίες μεταρρυθμίσεις της ύστερης βυζαντινής περιόδου το ρωμαϊκό δίκαιο παρουσιάζει διαρκή ανανεωτική τάση, όσον αφορά στη σχέση του με θεσμούς και πρόσωπα. Στο παρόν δοκίμιο θα επιχειρήσουμε να διερευνήσουμε τη διαδρομή του στο βυζαντινό πλαίσιο και θα επιχειρήσουμε να καταγράψουμε συνοπτικά τον τρόπο με τον οποίο γινόταν η απονομή δικαιοσύνης στα βυζαντινά διοικητικά πλαίσια.

Νόμος και Αυτοκράτωρ
Καθώς γίνεται αρκετός λόγος για τη σχέση του βυζαντινού αυτοκράτορα και την ιδιάζουσα σχέση του με τοn νόμο, θα πρέπει να λάβουμε υπ’ όψιν μας ότι εν τη γενέσει του το ρωμαϊκό αυτοκρατορικό πολίτευμα είναι προϊόν μιας αντίφασης. Κουρασμένοι οι Ρωμαίοι από τους διαρκείς εμφύλιους πολέμους εμπιστεύθηκαν τα δημόσια πράγματα (*res publica*) στις πνευματικές και ηθικές αρετές και συνεπώς στις επιλογές ενός απόλυτου μονάρχη προικισμένου με την θεία χάρη (Beck 2000, 47). Τούτη η ασιανική κατά βάση αντίληψη του «θείου ανδρός» σωτήρος είναι παρούσα και στην φυσική συνέχεια -αν και ελαφρά τροποποιημένη- της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, την βυζαντινή κοινωνία. Μια ματιά στο έπος της *Ηρακλειάδας* του Γεώργιου Πισίδη, στην οποία ο Ηράκλειος χαρακτηρίζεται ως ισόθεος (Hunger 2001, 515), αρκεί για να δείξει πως ο αυτοκράτωρ των βυζαντινών χρόνων περιβάλλεται την αίγλη της θείας χάριτος και του *σωτήρος*, γεγονός που τον οριοθετεί ως μοναδικό και απόλυτο νομοθέτη του βυζαντινού κράτους (Πέννα,2001, σ.93), αιτιολογώντας παράλληλα την έλλειψη διακριτής δικαστικής εξουσίας (Guillou 1998, 175) σε μια κοινωνία αρχόντων και *αρχομένων* (Guillou 1998, 239).

Έχει κατατεθεί η άποψη πως ο μοναδικός φραγμός στην απόλυτη εξουσία του βυζαντινού αυτοκράτορα είναι ο ίδιος ο Νόμος, ως αρχετυπική ύψιστη παρουσία σε κάθε οργανωμένη κοινωνία (Πέννα 2001, 93). Είναι, όμως, έτσι τα πράγματα ή ο αυτοκράτωρ απλά δεσμευμένος από την *consensus omnium* (γενική συναίνεση) για τη σταθεροποίηση της θέσης του, αναγκάζεται να υποταχθεί στον νόμο; Δεν θα πρέπει να διαφεύγει της προσοχής μας το γεγονός ότι σε αρκετές περιπτώσεις στις οποίες δεν υπάρχει η γενική συναίνεση ή θεωρείται πως ο αυτοκράτορας δεν υπηρετεί την ευημερία της πολιτείας, παρατηρούνται βίαιες ανατροπές και στάσεις ή έκπτωση από το αυτοκρατορικό αξίωμα[1]. Φαίνεται, λοιπόν, πως η συμμόρφωση του αυτοκράτορα στα θέσμια της βυζαντινής κοινωνίας είναι αναγκαστική και όχι προϊόν ταπεινότητας, που προκύπτει από την χριστιανική ιδεολογία. Κατά τον Πέτρο Πατρίκιο (*Περί πολιτικής επιστήμης*) (6ος αι.) το κράτος πρέπει να υπακούει σε νόμους ακόμα και για την εκλογή του αυτοκράτορα, ενώ το θέμα θέτει πιο καθαρά ο Μανουήλ Μοσχόπουλος πολύ αργότερα, κατά τον 14ο αι., εκφράζοντας την άποψη ότι το *κοινόν* ανάμεσα στον μονάρχη και το κράτος είναι ένα συμβόλαιο που στηρίζεται σε πρακτικούς και όχι μεταφυσικούς συλλογισμούς (Beck 2000, 58).

Διοικητικά πλαίσια
Ο αυτοκράτορας, λοιπόν, στο Βυζάντιο βρισκόταν στην κορυφή ως υπέρτατος δικαστής και η δικαιοσύνη απονεμόταν είτε από τον ίδιο προσωπικά (Πέννα 2001, 94), είτε δια μέσου κρατικών λειτουργών που αντιπροσώπευαν την ανώτατη εξουσία και είχαν δικαστικές

αρμοδιότητες, όπως ο *έπαρχος της πόλεως,* ο *πραίτωρ των δήμων* ή ο *κοιαίστωρ*. Επειδή, όμως, οι κρατικοί λειτουργοί δεν γνώριζαν με ακρίβεια τους νόμους, χρησιμοποιούσαν ως βοηθούς για την έκδοση των αποφάσεων νομομαθείς. Η συμμετοχή του αυτοκράτορα και η εποπτεία του στην δεύτερη περίπτωση απονομής δικαιοσύνης εξασφαλιζόταν είτε μέσω του *κονσιστώριου*, ένα είδος εφετείου για όλα τα δικαστήρια της αυτοκρατορικής επικράτειας ή μέσω απαντήσεων σε αιτήσεις δικαστών και ιδιωτών (Guillou 1998, 176).

Μετά την διοικητική μεταρρύθμιση του 6ου και 7ου αι., την δημόσια δικαιοσύνη απένεμαν οι επαρχιακοί διοικητές (έξαρχοι), στους οποίους οφειλόταν εν μέρει και η φθορά του δικαστικού μηχανισμού, εξαιτίας του συχνού χρηματισμού των κρατικών λειτουργών. Η ουσιαστική αναδιοργάνωση του δικαστικού συστήματος έγινε από τον Βασίλειο Α΄, τον Λέοντα ΣΤ΄ και τον γιο του. Με την χορήγηση μισθών, τις υποχρεωτικές σπουδές δικαίου και τον όρκο να υπηρετούν την αλήθεια, οι δικαστές απέκτησαν σημαντική ανεξαρτησία από τους εκάστοτε τοπικούς άρχοντες. Βοηθητικό ρόλο στη δικαιοσύνη είχαν οι *συνήγοροι* και οι *νοτάριοι* ή ταβουλάριοι, οργανωμένοι σε συντεχνίες.

Παρόλα αυτά η αταξία στην διαχείριση της δικαιοσύνης στις επαρχίες, οι περίπλοκες διαδικασίες, η απελευθέρωση του επαγγέλματος του δικηγόρου και οι παρεμβάσεις των εκκλησιαστικών δικαστηρίων οδήγησαν για άλλη μια φορά την αστική δικαιοσύνη σε παρακμή και συνεπώς σε προσπάθεια αναδιοργάνωσης. Επί βασιλείας Ανδρόνικου Β΄ διορίστηκε δωδεκαμελές δικαστήριο κριτών που έπαιρνε ομόφωνα τις αποφάσεις του και τα διατάγματά του εκτελούνταν αμέσως, ακόμη και από τον ίδιο τον αυτοκράτορα. Γρήγορα το δωδεκαμελές δικαστήριο διαλύθηκε εξαιτίας του εμφυλίου του Ανδρόνικου Β΄ με τον εγγονό του Ανδρόνικο Γ΄ και μετά την νίκη του τελευταίου ιδρύθηκε νέο τετραμελές αποτελούμενο από δύο λαϊκούς και δύο κληρικούς νομομαθείς, γεγονός που προσέδωσε σημαντική δύναμη στην εκκλησία, όσον αφορούσε στην εκδίκαση αστικών υποθέσεων.

Παρόλο που έγιναν σημαντικές καταχρήσεις και οι ένοχοι εξορίστηκαν, αυτός ο θεσμός διατηρήθηκε έως το τέλος της αυτοκρατορίας με διάφορες προσαρμογές, που στόχευαν στην κατά περίπτωση αντιμετώπιση πρακτικών αλλαγών. Επί της ουσίας, βέβαια, η διαχείριση και ο έλεγχος της δικαιοσύνης πέρασε οριστικά στα χέρια της εκκλησίας.

Ρωμαϊκό δίκαιο και χριστιανισμός

Ο χριστιανισμός αναγνωρίστηκε ως επίσημη θρησκεία κατά την βασιλεία του Θεοδόσιου, (380). Ήδη επί αυτοκράτορος Κωνσταντίνου, όμως, πολιτικοί κυρίως λόγοι που σχετίζονταν με το *ομόθρησκον* της αυτοκρατορίας ώθησαν σε απεριόριστη σχεδόν εξέλιξη τον χριστιανισμό. Η διαμόρφωση του *Πιστεύω* στη Σύνοδο της Νίκαιας (325), και οι πολύ καλές σχέσεις του Κωνσταντίνου με την εκκλησία -θεωρούσε εαυτόν *pontifex maximus* της νέας θρησκείας- σχηματοποίησαν την ιδέα της ένωσης εκκλησίας και κράτους, γεγονός που προφανώς επηρέασε και το δίκαιο.

Ήδη από την εποχή του Κωνσταντίνου η εκκλησία απέκτησε το δικαίωμα να τιμωρεί με ποινές αστικού δικαίου τους αιρετικούς, αντιμετωπίζοντας το αδίκημα της αίρεσης ως έγκλημα. Πριν από το κλείσιμο του 4ου αιώνα τουλάχιστον δεκαεπτά *έδικτα* κατηύθυναν τους δικαστές να τιμωρούν τους αποστάτες του χριστιανισμού. Οι ποινές περιελάμβαναν συνήθως δήμευση της περιουσίας και αποκλεισμό από δημόσιες θέσεις, ενώ οι κατηγορούμενοι απειλούνταν με διαπόμπευση και εξορία. Την ίδια πολιτική φυσικά ακολούθησε και ο Ιουστινιανός (*Codex Iustinianus*, 1. 5. 12), ο οποίος μάλιστα έδωσε ισχύ νόμου στους κανόνες των τεσσάρων οικουμενικών συνόδων[2]. Στην Κωνσταντινούπολη, για παράδειγμα, αρκετοί Μανιχαίοι μετά από ανάκριση θανατώθηκαν με τις μεθόδους της

πυράς και του πνιγμού ενώπιον του αυτοκράτορα, κατόπιν εξαντλητικής ανάκρισης με την δικαιολογία του σφετερισμού της αυτοκρατορικής εξουσίας (Nau 1897, 481).

Κατά τη διάρκεια του 4ου αιώνα οι αξιώσεις της χριστιανικής ιεραρχίας στην κοσμική δύναμη αυξήθηκαν πολύ και η πρωτόγονη απλότητα της συμπεριφοράς των χριστιανών χάθηκε ανεπίστρεπτα. Χάρη στις δωρεές η εκκλησία απέκτησε τεράστια περιουσία και ο κλήρος εισέβαλε στις λόγιες τάξεις, αναλαμβάνοντας υψηλές θέσεις στην αυτοκρατορική αυλή. Η χριστιανική αγαθοεργία όχι μόνον αναγνωρίστηκε ως καθήκον, αλλά έγινε και συρμός, ένα πάθος των ανώτερων τάξεων που κατασπαταλούσαν τον πλούτο σε δωρεές στην εκκλησία. Οι *magistrates* των πόλεων συνεργάζονταν εν γένει αρμονικά με τους επίσκοπους, που έγιναν σταδιακά υπολογίσιμοι λειτουργοί της *municipia*.

Είναι προφανές, λοιπόν, ότι οφείλουμε να αναζητήσουμε επιδράσεις του χριστιανισμού στην εξέλιξη του ρωμαϊκού δίκαιου στις ανατολικές επικράτειες της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Είναι γεγονός ότι ο βυζαντινός νομοθέτης είναι περισσότερο ανθρώπινος στο νομοθετικό του έργο και είναι τόσο έντονες οι διαφορές σε σχέση με ορισμένες αρχαίες ρωμαϊκές περί δικαίου αντιλήψεις, ώστε δεν μπορεί κανείς παρά να στραφεί στην ιδεολογική επίδραση του χριστιανικού ηθικού παραδείγματος, ή στις επιδράσεις του στωικισμού[3], προκειμένου να ερμηνεύσει τις αντιθέσεις. Για παράδειγμα τα *έδικτα* που απαγόρευαν την έκθεση νεογνών και περιόριζαν την σκληρότητα προς τους σκλάβους, όπως και εκείνα που αφορούσαν στην μοιχεία, το διαζύγιο και τα αφύσικα εγκλήματα φέρουν έντονη την σφραγίδα μιας διαφορετικής αντίληψης για την ηθική. Ένα άλλο παράδειγμα επίδρασης της χριστιανικής ιδεολογίας είναι το νομοθετικό έργο του Κωνσταντίνου, θεμέλιο ουσιαστικά του Θεοδοσιανού Κώδικα, στο οποίο ανατρέπονται οι περίφημες ποινές του Αυγούστου για την αγαμία, καθορίζονται ποινές για το αδίκημα της απαγωγής και διαμορφώνονται τα νομικά πλαίσια που καθιστούν δύσκολη την υπόθεση του διαζυγίου χωρίς την συναίνεση και των δύο ενδιαφερομένων (Evans Grubbs 1995, 44-46).

Η εκκλησία υποστήριζε επίσης την πολιτική δύναμη εκείνων που θεωρούσε φίλους της[4] και επεδίωξε την συμμετοχή της στο διοικητικό σύστημα. Τούτο είχε ως αποτέλεσμα τη συμπερίληψη του κλήρου στη διαδικασία απονομής δικαιοσύνης και την σταδιακή εξύψωση της πολιτικής του δύναμης. Η καταγραφή της *Εισαγωγής* στα τέλη του 9ου αιώνα ως αποτέλεσμα της νομοθετικής δραστηριότητας της μακεδονικής δυναστείας (Hunger 2000, 325-326) καθορίζει τα καθήκοντα και δικαιώματα του αυτοκράτορα και του πατριάρχη, θεωρώντας τους ισοδύναμους φορείς στο ύψιστο ιεραρχικά επίπεδο του πολιτικού οικοδομήματος. Αν και η συγκεκριμένη διάταξη απαλείφθηκε σύντομα από τον Λέοντα ΣΤ΄ στην αναθεώρηση του συγκεκριμένου έργου, εντούτοις δείχνει σε ποιο βαθμό μπορούσε να επηρεάσει η εκκλησία τα πολιτικά πράγματα -οι νομοθετικοί νεοτερισμοί οφείλονται μάλλον στον πατριάρχη Φώτιο, σύμφωνα με τον Hunger (2000, 325, σημ. 12). Επί της ουσίας οι επίσκοποι μετά τον 6ο αιώνα κρίνουν υποθέσεις αστικού και ποινικού δικαίου, στις οποίες ενέχονται κληρικοί -και λαϊκοί αργότερα- ενώ παρεμβαίνουν στην πορεία της πολιτικής δικαιοσύνης μέσω του θεσμού του ασύλου. Αναμφίβολα η χριστιανική ιδεολογία -θεολογικά, φιλοσοφικά ή κοσμικά θεωρούμενη- επηρέασε σε σημαντικό βαθμό το ρωμαϊκό δίκαιο κατά την βυζαντινή περίοδο, χωρίς ωστόσο να αντισταθεί ιδιαίτερα στον ανταποδοτικό χαρακτήρα του.

Έγκλημα και τιμωρία

Η ποινή στο ρωμαϊκό δίκαιο της βυζαντινής περιόδου είναι κυρίως πράξη ανταποδοτική για την αποκατάσταση της έννομης τάξης (Τρωιάννος 2001, 17) και έτσι παρέμεινε ως το τέλος της αυτοκρατορίας, παρά τις παρεμβάσεις της εκκλησίας δια στόματος Βασιλείου

Καισαρείας και την προβολή του σκοπού της ποινής στην Εκλογή των Ισαύρων. Στην βάση της ποινικής δίωξης βρισκόταν η αρχή της *υπαιτιότητας*, δηλαδή της ψυχικής σχέσης του δράστη με την πράξη του, ως αποτέλεσμα νοητικής και συναισθηματικής ωρίμανσης. Αυτός είναι πιθανώς ο λόγος για τον οποίο τα παιδιά κρινόμενα κατά περίπτωσιν -και εδώ αναδεικνύεται ίσως ο περιπτωσιολογικός χαρακτήρας του βυζαντινού δίκαιου- ετύγχαναν ιδιαίτερης μεταχείρισης (Τρωιάννος 2001, 21), όπως και οι ψυχικά ασθενείς μετά τον 9ο αιώνα.

Οι ποινές που εφήρμοζε το βυζαντινό δίκαιο ως φυσική συνέχεια των ποινών του ρωμαϊκού δικαίου περιελάμβαναν την θανάτωση, τον εξανδραποδισμό, τον ακρωτηριασμό, το σωματικό κολασμό, την κουρά, την διαπόμπευση, την εξορία και την δήμευση. Εκτός από την ηθική απαξία και την οικονομική εξαθλίωση που συνεπάγονταν ποινές όπως αυτή της κουράς, της εξορίας και της δήμευσης των περιουσιακών στοιχείων, παρατηρείται μια καταφανής αγριότητα στις περιπτώσεις της θανατικής ποινής, της διαπόμπευσης και του ακρωτηριασμού και του σωματικού κολασμού. Ακόμα και ο *Γεωργικός Νόμος* του 7ου-8ου αι. προέβλεπε ακρωτηριασμό στην περίπτωση που έκοβε κανείς σταφύλια ή καρπούς σε ξένη ιδιοκτησία και φραγγελισμό στην περίπτωση που τα ζώα κάποιου διέφευγαν της προσοχής του και έμπαιναν σε ξένη γη (Ashburner 1912, 87-95). Εξανδραποδισμός προβλεπόταν για τους μάγους και τους μάντεις με μια σειρά νόμων (*Codex Theodosianus,* 9.16.4-6). Ο Κονστάντιος Β΄ καταδίκασε αδιάκριτα όλους τους οιωνοσκόπους και τους προφήτες που γνώρισε ο αρχαίος ρωμαϊκός κόσμος και τους χαρακτήρισε εχθρούς της ανθρώπινης φυλής, (*humani generis inimici*). Ο θάνατος ως ποινή και μάλιστα δια πυράς προβλεπόταν για τους παραχαράκτες του βυζαντινού νομίσματος, καθώς η παραχάραξη χρυσού νομίσματος σύμφωνα με τον ιουστινιάνειο κώδικα αποτελεί πράξη εσχάτης προδοσίας. Για τα χάλκινα νομίσματα η ποινή ήταν δήμευση περιουσίας, εξορία ή καταναγκαστικά έργα (Πέννα 2001, 289).

Η μαστίγωση, η κουρά, η ρινότμηση και η διαπόμπευση των δύο μοιχών, ή η θανάτωση του μοιχού από τον απατημένο σύζυγο ήταν αναμενόμενη σε περίπτωση μοιχείας, ενώ για την μοιχαλίδα συνήθης τιμωρία ήταν ο εγκλεισμός σε μοναστήρι (Τρωιάνος 2001, 177-8). Εδώ θα περίμενε κανείς πως θα ήταν γενικώς αξιόποινη και η πορνεία, αλλά τούτο φαίνεται πως συνέβαινε μόνο αν οι εξωσυζυγικές σχέσεις συνάπτονταν με γυναίκα ελεύθερη. Αν η γυναίκα ήταν δούλη ή κατ' επάγγελμα εταίρα, το βυζαντινό κράτος περί άλλων ετύρβαζεν. Ο λόγος για τον οποίο πιθανώς το χριστιανικό βυζαντινό κράτος έκανε τα στραβά μάτια, ήταν το γεγονός ότι η πορνεία μπορούσε να είναι πολύ προσοδοφόρα περιστασιακά και ως εκ τούτου ευεργετική για το κρατικό θησαυροφυλάκιο μέσω της φορολογίας. Ήδη από την εποχή της ρωμαϊκής δημοκρατίας υπήρχε αυτή η αντίληψη. Σύμφωνα με τον Τάκιτο (*Χρονικά,* ΙΙ.85.1-2), οι άνδρες και οι γυναίκες πόρνες καταγράφονταν ονομαστικά σε καταλόγους υπό την εποπτεία του *aediles*, ενώ από την εποχή του Καλιγούλα οι πόρνες φορολογούνταν (Σουητώνιος, *Καλιγούλας* 40).

Η χριστιανική καταδίκη κάθε είδους μη-αναπαραγωγικής σεξουαλικής επαφής έθεσε εκτός νόμου την ομοφυλοφιλία στην δυτική αυτοκρατορία τον 3ο αιώνα και κατά συνέπεια και την ανδρική πορνεία. Το 390 ένα διάταγμα του αυτοκράτορα Θεοδόσιου Α΄ προέβλεπε τη θανατική ποινή για τον πειθαναγκασμό ή το εμπόριο ανδρών για πορνεία (*Codex Theodosianus,* 9.7.6). Πίσω από αυτό το διάταγμα δεν κρυβόταν πιθανώς η βδελυγμία για την πορνεία, αλλά το γεγονός ότι το σώμα ενός άνδρα χρησιμοποιείτο στην ομοφυλοφιλική επαφή όπως και το γυναικείο. Και αυτό ήταν απαράδεκτο, αφού όπως είχε δηλώσει και ο Αυγουστίνος «το σώμα ενός άνδρα είναι τόσο ανώτερο από αυτό μιας γυναίκας, όσο η ψυχή είναι ανώτερη από το σώμα» (*Περί Ψεύδους,* 7.10).

Κατά την εφαρμογή του διατάγματος του Θεοδοσίου στην Ρώμη, οι εκδιδόμενοι αρσενικοί σύρονταν έξω από τους ανδρικούς οίκους ανοχής και καίγονταν ζωντανοί μπροστά στα μάτια του όχλου που χειροκροτούσε. Παρόλα αυτά η ανδρική πορνεία παρέμεινε νόμιμη στις ανατολικές περιοχές της αυτοκρατορίας. Από την εποχή του Κωνσταντίνου Α΄ επιβλήθηκε αυτοκρατορικός φόρος στην ομοφυλόφιλη πορνεία, εξασφαλίζοντας εμμέσως ατιμωρησία και νομιμότητα σε όσους ασχολούνταν με τούτη την επικερδή επιχείρηση του σωματικού εμπορίου. Ο Ευάγριος τονίζει ότι κανένας αυτοκράτορας δεν παρέλειψε ποτέ να συλλέξει αυτόν τον φόρο (*Εκκλησιαστική Ιστορία,* 3.39-41). Η καταστολή του στις αρχές του έκτου αιώνα αφαίρεσε την αυτοκρατορική προστασία από την ανδρική πορνεία. Το 533 ο Ιουστινιανός, που έθεσε όλες τις ομοφυλοφιλικές σχέσεις κάτω από την ίδια κατηγορία με την μοιχεία, προέβλεψε και για τα δύο αδικήματα την θανατική ποινή (*Institutiones,* 4.18.4).

Ήδη το 529 ο Ιουστινιανός είχε επιχειρήσει να χαλιναγωγήσει την γυναικεία παιδική πορνεία επιβάλλοντας τιμωρία σε όσους εμπλέκονταν, ιδιαίτερα τους ιδιοκτήτες των οίκων ανοχής (*Codex Iustinianus*, 8.51.3). Το 535 ακύρωσε τα συμβόλαια με τα οποία οι προαγωγοί της Κωνσταντινούπολης χρησιμοποιούσαν νεαρές γυναίκες από την επαρχία, τις οποίες αγόραζαν από τους γονείς τους (*Novellae*, 14). Η πορνεία ενήλικων γυναικών, ωστόσο, δεν φαίνεται να ανησυχούσε ιδιαίτερα τον αυτοκρατορικό νομοθέτη, καθώς η τιμωρία που επιβλήθηκε στους προαγωγούς που διηύθυναν το δίκτυο της παιδικής πορνείας ποίκιλε ανάλογα με την περιουσία και το κύρος τους. Τα παραπάνω αναλύθηκαν εκτενέστερα με μοναδικό στόχο την ανάδειξη του οικονομικού παράγοντα στο νομοθετικό έργο, στον οποίο δεν δίνεται ενίοτε ιδιαίτερη προσοχή, με αποτέλεσμα η μελέτη του ρωμαϊκού δικαίου στην βυζαντινή περίοδο να κινείται μόνον στα ιστορικά, φιλοσοφικά και ανθρωπιστικά της πλαίσια.

Παραδειγματικό χαρακτήρα στο βυζαντινό ρωμαϊκό δίκαιο είχε η πρόσθετη ποινή της διαπόμπευσης (*πομπεία*), η οποία επιβαλλόταν σε οποιοδήποτε άτομο ανεξαρτήτως κοινωνικής τάξης ή φύλου (Κουκουλές 1952, 188). Συνήθως διαπομπεύονταν κλέφτες, *κοττιστές*, παιδεραστές, εμπρηστές (πριν θανατωθούν), στρατιώτες και αξιωματικοί για διάφορα πλημμελήματα, καθώς και μοναχοί ή ιερείς. Οι κλέφτες ειδικότερα σφραγίζονταν στο μέτωπο με πυρακτωμένη σφραγίδα, αν είχαν συλληφθεί για πρώτη φορά. Σε περίπτωση υποτροπής, η συνήθης κατάληξη ήταν ο ακρωτηριασμός (Κουκουλές 1952, 205).

Συμπεράσματα

Παρόλο που πιθανώς ο κρατικός μηχανισμός του Βυζαντίου θεωρείται ιδιαίτερα οργανωμένος για την εποχή του, είναι δυνατόν από τα λιγοστά παραδείγματα που αναφέρθηκαν να αναδειχθούν αρκετές αντιφάσεις και παλινδρομήσεις στις διάφορες κωδικοποιήσεις και αναθεωρήσεις του νομικού *corpus* που καθόριζε το κοινωνικό πλαίσιο της έννομης τάξης στο βυζαντινό κράτος. Οπωσδήποτε, η όποια γενική περιγραφή δεν είναι δυνατόν να αναδείξει τις ιδιαιτερότητες και τις ιδιομορφίες ή τις ιδιάζουσες κοινωνικές, οικονομικές και πολιτικές συνθήκες υπό την πίεση των οποίων έγιναν αυτές οι αλλαγές. Το Βυζάντιο επιφυλάσσει πολλές εκπλήξεις στον ερευνητή και χρειάζεται να είναι κανείς επιφυλακτικός ως προς τα συμπεράσματά του. Σε γενικές γραμμές, όμως, θα μπορούσαμε να πούμε πως το ευκταίο του παραδειγματικού και εξαγνιστικού χαρακτήρα του βυζαντινού δικαίου σε ελάχιστες των περιπτώσεων έγινε πραγματικότητα. Επί της ουσίας η απονομή της δικαιοσύνης στην βυζαντινή περίοδο διατήρησε τον ανταποδοτικό χαρακτήρα του αρχαιότερου ρωμαϊκού δικαίου, προβαίνοντας ωστόσο σε θεσμικές αλλαγές άμεσα συνδεδεμένες με κοινωνικές απαιτήσεις της εποχής.

Σημειώσεις

[1] Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η αυτοκράτειρα Βηρίνη, η οποία κατά τον 5ο αιώνα κηρύσσει έκπτωτο τον Ζήνωνα ως υπεύθυνο καταβαράθρωσης του βυζαντινού κράτους. Βλ. επίσης το «νόμιμο δικαίωμα της επανάστασης» στο Runsiman, (1969, 71).

[2] *Novellae*, 131. Βλ. επίσης *Codex Justinianus,* 1.3.45, «*Τους δε θείους κανόνας ουκ έλαττον των νόμων ισχύειν και οι ημέτεροι βούλονται νόμοι, θεσπίζομεν κρατείν μεν επ' αυτοίς τα τοις ιεροίς δοκούντα κανόσιν, ως αν η και τοις πολιτικοίς ανεγέγραπτο νόμοις…*».

[3] Οι Στωικοί έδωσαν έμφαση στην ηθική ως κύριο πεδίο της γνώσης, αλλά ανέπτυξαν επίσης τις θεωρίες της λογικής και της φυσικής επιστήμης, για να υποστηρίξουν τα ηθικά δόγματά τους. Αγκάλιασαν, επίσης, την έννοια του Λόγου -κάτι που συμβαίνει και στην χριστιανική θρησκεία- για να προσδιορίσουν την ενέργεια, τον νόμο, τη λογική και τη θεία πρόνοια. Η σημασία αυτής της άποψης φαίνεται στον ρόλο που έπαιξε ο Στωικισμός στην ανάπτυξη της θεωρίας του *φυσικού νόμου,* που θεώρησε την ανθρώπινη φύση ως σταθερά για τη διαμόρφωση και αξιολόγηση των νόμων και των κοινωνικών θεσμών. Από αυτή την άποψη άσκησε σημαντική επιρροή στο ρωμαϊκό και το σύγχρονο δυτικό δίκαιο.

[4] Βλ. την περίπτωση της διακυβέρνησης της Πουλχερίας ή της Ειρήνης, που σε καμία περίπτωση δεν θα είχε επιβιώσει στην εποχή της αρχαίας ρωμαϊκής αυτοκρατορίας.

Βιβλιογραφία

Ashburner, W. 1912, The Farmer's law, *Journal of Hellenic Studies*, 32.
Beck, H. 2000, *Η Βυζαντινή Χιλιετία*, Αθήνα: ΜΙΕΤ.
Ευθυμιάδης, Σ., *κ.ά*, 2001, *Δημόσιος και Ιδιωτικός Βίος στην Ελλάδα Ι: Από την Αρχαιότητα έως και τα Μεταβυζαντινά Χρόνια*, Τόμ. Β΄, Πάτρα: ΕΑΠ.
Evans Grubbs, J. 1999, *Law and Family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation,*New York: Oxford University Press.
Guillou, A. 1998, *Ο Βυζαντινός Πολιτισμός*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
Hunger, H. 2001, *Βυζαντινή Λογοτεχνία, η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, Τόμ. Β΄-Γ, Αθήνα: ΜΙΕΤ.
Κουκουλές, Φ. 1952, *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός, Τόμ. Γ΄*, Αθήνα: Παπαζήσης.
Nau, F. 1897, L'histoire ecclesiastique de Jean d'Asie, *Revue de l'orient chretien*, 2.
Runsiman St., 1969*, Βυζαντινός Πoλτισμός,* Αθήνα: Ερμείας.
Τρωιάνος Σπ. (επιμ.) 2001, *Έγκλημα και Τιμωρία στο Βυζάντιο*, Αθήνα: Ίδρυμα Γουλανδρή Χορν.

Το σύνδρομο Μυνχάουζεν στην Ιατρική

Λέξεις κλειδιά: *pubmed*, *προσποιητή διαταραχή*, *σύνδρομο μυνχάουζεν*, *σωματοποίηση άγχους*

Κ. Μόντη, Ιατρός:
Ο βαρώνος Μυνχάουζεν είναι σε αρκετούς γνωστός, ως ήρωας βιβλίου του Γκότφριντ Άουγκουστ Μπύργκερ, όπου περιγράφονται οι απίστευτες αφηγήσεις του ήρωα για τις πολεμικές και όχι μόνον περιπέτειές του, οι οποίες είναι κυριολεκτικά απίστευτες! Θεωρείται ότι πρόκειται για αληθινό πρόσωπο, αξιωματούχο του Γερμανικού στρατού τον 18ο αιώνα, ο οποίος πράγματι ήταν μεγάλος ψευταράς, με την υπόνοια βέβαια ότι ίσως τού αποδόθηκαν περισσότερα ψέματα από όσα πράγματι είπε, «χρεώνοντάς» του επιπλέον ιστορίες παραδοσιακού τοπικού φολκλόρ.

Το 1951, 150 χρόνια μετά τον θάνατό του, ο βαρώνος βρέθηκε σε μια θέση εξίσου απροσδόκητη με τις ιστορίες του. Ο γιατρός Richard Asher για πρώτη φορά σε άρθρο του στο Lancet, αναφέρθηκε σε μια παθολογική ψυχοσωματική κατάσταση και την όρισε ως «σύνδρομο Μυνχάουζεν», αναφερόμενος σε ασθενείς που συνειδητά υποκρίνονται ότι πάσχουν από κάποια νόσο. Η ονομασία αυτή δέχτηκε κριτική ως ανακριβής και προτάθηκαν κατά καιρούς διάφορες άλλες, τελικά όμως αυτή ήταν που επιβίωσε και καταγράφηκε στην ιατρική ορολογία μέχρι και σήμερα.

Τι κάνει λοιπόν ο «ασθενής Μυνχάουζεν»; Προσποιείται ότι πάσχει από τα συμπτώματα κάποιας ή κάποιων νόσων, ψεύδεται παθολογικά και τριγυρίζει ατέλειωτα και επίμονα από γιατρό σε γιατρό και από Νοσοκομείο σε Νοσοκομείο, επιμένοντας στο «νόσημά» του και επιδιώκοντας ατέρμονες εξετάσεις, ελέγχους και επεμβάσεις. Το βασικό του κίνητρο είναι ο ρόλος του ασθενούς, κάτι που ξεπερνάει την απλή επιθυμία για προσέλκυση του ενδιαφέροντος. Σύμφωνα με τα διαγνωστικά κριτήρια της Αμερικανικής Ψυχιατρικής Εταιρείας, αυτή η τριάδα των συμπτωμάτων συνιστά τη διάγνωση του «κλασικού συνδρόμου Μυνχάουζεν», το οποίο αποτελεί υποκατηγορία μιας ευρύτερης γκάμας «προσποιητών διαταραχών»

Κατά τα κριτήρια αυτά (DMS-IV), στην πρώτη κατηγορία ανήκουν κυρίως άντρες με συνολικότερη ψυχοπαθολογική προσωπικότητα και δύσκολη θεραπεία, ενώ «προσποιητές διαταραχές» αποδίδονται συχνότερα σε γυναίκες με ευχάριστη κοινωνική συμπεριφορά που συχνά κατέχουν ιατρικές γνώσεις και βασικό κίνητρό τους είναι η προσέλκυση του ενδιαφέροντος και της προσοχής. Αυτές «θεραπεύονται» ευκολότερα και σταματούν την προσποίηση νόσου όταν αποκαλυφθούν. Στην πράξη βέβαια και στη βιβλιογραφία οι όροι αυτοί δεν χρησιμοποιούνται τόσο διακριτά και συχνά προτιμάται ο όρος «σύνδρομο Μυνχάουζεν». Επίσης, η διάκριση δεν έχει σχέση με το πόσο «τολμηρά» ή επικίνδυνα μπορεί να είναι τα τεχνάσματα του πάσχοντος.

Η γκάμα των τεχνασμάτων αυτών των ασθενών είναι πραγματικά ανεξάντλητη και εντυπωσιακή. Ξεπερνά την απλή περιγραφή συμπτωμάτων και προχωράει στην επινόηση και «κατασκευή» αντικειμενικών και εργαστηριακών ευρημάτων, ώστε να καθοδηγούν λογικά τον γιατρό σε κάποια διάγνωση ή τουλάχιστον σε εύλογα διλήμματα. Ενδεικτικά αναφέρουμε κάποια συχνά αναφερόμενα: αιμόπτυση (αυτοτραυματισμός ή χρήση αίματος ζώου), αιματουρία (τραυματισμός ή τοποθέτηση του αίματος στην κύστη με αυτοκαθετηριασμό), λευκωματουρία (π.χ. τοποθέτηση λευκώματος αυγού στην κύστη),

παραλύσεις ή σπασμοί, δύσπνοια, δερματικές βλάβες με τραυματισμό ή χρήση χρώματος, τοποθέτηση αέρα υποδορίως, χρήση φαρμάκων για να προκληθούν ανεπιθύμητες ενέργειες (συχνά χρησιμοποιείται η ινσουλίνη για υπογλυκαιμία) και πολλά άλλα. Από μια πρώτη έρευνα στην βάση δεδομένων του Pubmed, βρέθηκαν περί τις 2.500 αναφορές στην πρόσφατη αγγλόφωνη βιβλιογραφία.

Όπως είναι φανερό, οι ασθενείς αυτοί θέτουν και σε πραγματικό κίνδυνο την υγεία τους, στην προσπάθειά τους να υποδυθούν κάποια κατάσταση, και αυτό είναι μια πρόσθετη πτυχή του προβλήματος, που κάνει την ανάγκη της έγκαιρης διάγνωσης να μην έχει μόνον ψυχιατρικό ενδιαφέρον. Πολύ συχνά η κατάσταση αυτή διαφεύγει από τους γιατρούς ή αν γίνει αντιληπτή, ο ασθενής διαφεύγει από τον γιατρό και πάει σε άλλον που θα πείσει. Το αποτέλεσμα είναι η διενέργεια πολλών διαγνωστικών εξετάσεων που δεν είναι πάντα άμοιρες επιπτώσεων για την υγεία του, αλλά και για την… τσέπη των ασφαλιστικών ταμείων και των νοσοκομείων (είναι και αυτή παράμετρος συχνά αναφερόμενη…). Το αποκορύφωμα δε, είναι όταν η διάγνωση είναι τόσο πειστική που προκύπτει και η ένδειξη χειρουργικών επεμβάσεων, και μάλιστα πολλών σε αριθμό, μιας και τα συμπτώματα επανέρχονται και θέτουν …νέα διλήμματα.

Πρέπει βέβαια επιγραμματικά να διαχωρίσουμε τους ασθενείς με το σύνδρομο από τους «ασθενείς» που απλά προσποιούνται περιστασιακά μια νόσο, προκειμένου να έχουν ένα άμεσο κοινωνικό όφελος (αποζημίωση, αποφυγή ποινής, στρατός, σχολείο κ.λπ.) καθώς επίσης από την ψυχιατρική «εκδήλωση μετατροπής», όπου εμφανίζονται με σωματικά συμπτώματα ψυχικές συγκρούσεις (π.χ. παραλύσεις, δύσπνοια, αφωνία κ.λπ.) ο ασθενής όμως δεν υποκρίνεται, αλλά βιώνει αυθεντικά τα συμπτώματα.

Και με τα παιδιά; Τι γίνεται με αυτά; Κυκλοφορούν «μικροί βαρώνοι;»
Όσον αφορά στα παιδιά, υπάρχει μια άλλη κατάσταση, ακόμη πιο δυσάρεστη! Δεν μιλάμε βέβαια και πάλι για τα μικροτεχνάσματα των παιδιών με άμεσο όφελος, ούτε για την σωματοποίηση του άγχους τους (π.χ. οι «αρρώστιες της Δευτέρας», πριν το σχολείο…)

Πολύ σπάνιες είναι οι αναφορές του κλασικού συνδρόμου σε παιδιά, παρατηρούμε όμως μια αυξανόμενη συχνότητα όσο προχωράμε στην προεφηβική και εφηβική ηλικία, όπου πιθανώς εκτός από τις καθαρά ψυχικές μεταβολές, προκύπτει και η δυνατότητα πληροφόρησης, ώστε να κατασκευαστεί ένα «συνεπές» σενάριο.

Δυστυχώς ό,τι δεν μπορούν να κάνουν τα παιδιά, το κάνουν οι ενήλικες εις βάρος τους! Εξ ίσου πολλές είναι οι περιγραφές του αναφερόμενου στην Παιδιατρική συνδρόμου Μυνχάουζεν «δι αντιπροσώπου» (by proxy) το οποίο περιγράφηκε πρώτη φορά από τον Meadow το 1970. Εδώ έχουμε να κάνουμε με μια μορφή άμεσης ή έμμεσης κακοποίησης των παιδιών, ώστε να παράγονται συμπτώματα κάποιας ή κάποιων νόσων η οποία μπορεί και έχει συχνά αποβεί από βλαπτική έως μοιραία. Οι δράστες είναι κυρίως οι γονείς- πολύ συχνά είναι η μητέρα- ή η μπέιμπυ σίτερ, ακόμη και νοσηλευτικό προσωπικό νοσοκομείων και είναι φανερό ότι εκτός από ψυχιατρικό ή ιατρικό ενδιαφέρον, έχει και την διάσταση του ποινικού αδικήματος και συχνά έχει απασχολήσει το δημοσιογραφικό ενδιαφέρον ή και την ευαισθητοποίηση μέσω της τέχνης, π.χ. κινηματογραφικές ταινίες.

'Ενας ασθενής με σύνδρομο Μυνχάουζεν πρέπει να αντιμετωπίζεται με λεπτότητα, χωρίς «γελοιοποίηση» ή επιθετική κριτική. Μετά την πρώτη διακοπή πιθανών βλαπτικών δραστηριοτήτων του ίδιου ή των γιατρών, πρέπει να δέχεται ειδική ψυχιατρική φροντίδα. Στην περίπτωση δε της κακοποίησης παιδιών, απόλυτη ανάγκη είναι η οικογενειακή ψυχοθεραπεία και η παρέμβαση για την προστασία του παιδιού. Συχνά βέβαια οι «βαριές

περιπτώσεις» δεν τη δέχονται και συνεχίζουν με διάφορους τρόπους να περιφέρονται από Νοσοκομείο σε Νοσοκομείο, ψάχνοντας την περίεργη ανακούφιση(;) της ιατρικής φροντίδας.

Όσο για τον βαρόνο-νονό της διαταραχής αυτής, ίσως πράγματι να είναι αδικημένος, να περιφέρεται έτσι το όνομά του σε μια καθόλου ξεκαρδιστική ιστορία, σε αντίθεση με τις καταπληκτικές του περιπέτειες πάνω σε βόμβες, μέσα σε λίμνες, με άγρια ζώα, με Ολύμπιους Θεούς, στα έγκατα της γης και άλλες, και άλλες, όπου όλοι παρέμεναν σώοι και αβλαβείς και ίσως μάλιστα ευτυχείς λόγω γελωτοθεραπείας.

Βιβλιογραφία

Turner, J, Reid, S. 2002, Munchausen's syndrome. *Lancet*
Feldman, MD, Brown, RM. 2002, Munchausen by proxy in an international context. *Child Abuse Negl*.
Repper, J. 1995, Munchausen syndrome by proxy in health care workers. *J Adv Nurs*,
Plassmann, R. 1994, Inpatient and outpatient long-term psychotherapy of patients suffering from factitious disorders, *Psychother Psychosom*.

Διαδίκτυο

http://my.webmd.com/content/article/60/67152
http://my.webmd.com/content/article/60/67132
http://www.selfhelpmagazine.com/articles/chronic/faking.html

Ελευθερία και αναγκαιότητα στην ελληνιστική φιλοσοφία

Λέξεις κλειδιά: *αιτιοκρατία*, *εκπύρωσις*, *ελληνιστική περίοδος*, *επικουρισμός*, *Επίκουρος*, *Ζήνων ο ελεάτης*, *πνεύμα*, *στωικισμός*, *φυσική φιλοσοφία*

Α. Μαστοράκη, MSc στη Συστηματική Φιλοσοφία:
Τα φιλοσοφικά συστήματα του Στωικισμού και του Επικουρισμού ήταν δύο από τους κυρίαρχους εκφραστές του φιλοσοφικού στοχασμού κατά την διάρκεια των ελληνιστικών χρόνων. Μολονότι συνέχισαν, ως έναν βαθμό, την προηγούμενη φιλοσοφική παράδοση αναζητώντας απαντήσεις σε ερωτήματα που αφορούν στην δομή και την γνώση της πραγματικότητας, εντούτοις, στράφηκαν σε μια περισσότερο ανθρωποκεντρική προσέγγιση, προτείνοντας έναν τρόπο ζωής που μπορεί να οδηγήσει στην ευτυχία, προσδίδοντας, έτσι, πρακτική κατεύθυνση στην φιλοσοφία τους.

Ειδικότερα, το θέμα που θα μας απασχολήσει στην παρούσα μελέτη παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς αφορά στην διαπλοκή της ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου με την έννοια της αναγκαιότητας τόσο στην στωική όσο και στην επικούρεια φιλοσοφία. Οι Στωικοί δόμησαν την φιλοσοφία τους στην βάση τριών κλάδων, άρρηκτα συνδεδεμένων μεταξύ τους: την λογική, η οποία ασχολείται με τον ανθρώπινο λόγο• την φυσική, που επιχειρεί να δώσει απαντήσεις στα ερωτήματα της φύσης και του τρόπου λειτουργίας του κόσμου• και την ηθική, που προτείνει έναν τρόπο ζωής ικανό να οδηγήσει στην επίτευξη του ύψιστου αγαθού, της ευδαιμονίας. Η φυσική φιλοσοφία των Στωικών βλέπει τον κόσμο ως έναν απόλυτα συνεχές και ενιαίο ζωντανό οργανισμό, ο οποίος αποτελείται από ύλη και πνεύμα[1]. Η ύλη αντιπροσωπεύει το παθητικό και το πνεύμα το ενεργητικό στοιχείο του κόσμου, χωρίς να υπάρχει δυνατότητα τα δύο αυτά στοιχεία να μπορούν να διαχωριστούν και να υπάρξουν ανεξάρτητα το ένα από το άλλο. Όλα τα υπαρκτά πράγματα, συμπεριλαμβανομένης και της ψυχής[2], θεωρούνται από τους στωικούς ως υλικά σώματα, καθώς μόνο ως τέτοια έχουν την ικανότητα να ενεργούν ή να πάσχουν. Ακόμα και ο θεός παρουσιάζεται ως ένα είδος φωτιάς που απορροφά και ξαναγεννά τα πάντα, σε μια αέναη κυκλική διαδικασία καταστροφής (*εκπύρωσις*) και αναδημιουργίας του κόσμου. Το πνεύμα είναι εκείνο που διέπει όλα τα υλικά σώματα και είναι υπεύθυνο, βάσει του 'τόνου' με τον οποίο πάλλεται, για την μορφή και τις ιδιότητες κάθε πράγματος.

Το πνεύμα είναι, επίσης, εκείνο που καθορίζει όλες τις αιτιώδεις σχέσεις μεταξύ των πραγμάτων, βάσει ενός συνόλου νόμων που αποτελούν την *ειμαρμένη* ή θεία πρόνοια. Ειμαρμένη, σύμφωνα με την στωική φιλοσοφία, είναι «μια ορισμένη φυσική και συγκροτημένη διάταξη των πάντων μες στην αιωνιότητα, όπου μια ομάδα πραγμάτων αέναα απορρέει από μια άλλη και εμπλέκεται με άλλη, σε μια απαραβίαστη αλληλουχία»[3]. Με την υιοθέτηση της αρχής αυτής, η φυσική φιλοσοφία των Στωικών κορυφώνεται σε έναν 'θεϊκό ντετερμινισμό'[4], απόλυτα δεσμευτικό για όλες τις κινήσεις, τις πράξεις και τα γεγονότα που λαμβάνουν χώρα στον φυσικό κόσμο.

«Γιατί τα μελλοντικά γεγονότα δεν κάνουν ξαφνικά την εμφάνισή τους• το πέρασμα του χρόνου μοιάζει με το ξετύλιγμα ενός σχοινιού, το οποίο δεν παράγει τίποτα καινούριο αλλά απλώς ξεδιπλώνει αυτό που υπήρχε εξ αρχής» (Κικέρων, *De divinatione*1.127=LS 55O)[5]

Από το ίδιο οπλοστάσιο της φυσικής φιλοσοφίας άντλησαν οι Στωικοί και τα υλικά με τα οποία δόμησαν την ηθική τους φιλοσοφία. Ο άνθρωπος, σύμφωνα με την στωική ηθική, μπορεί να ζήσει ευτυχισμένος μόνο εάν κατανοήσει τις αρχές της έλλογης τάξης που διέπουν την φύση και εναρμονιστεί πλήρως με αυτές. Η αναγωγή, ωστόσο, της πίστης στην αιτιοκρατία στο ηθικό πεδίο δράσης ελλοχεύει τον κίνδυνο της μοιρολατρίας. Τον κίνδυνο αυτό προσπάθησε να αντιμετωπίσει ο Χρύσιππος αναπτύσσοντας μια «ιδιαίτερα πολύπλοκη θεωρία για την αιτιότητα, με σκοπό να εξηγήσει την ελεύθερη ανθρώπινη βούληση, και άρα να υποστηρίξει ότι οι άνθρωποι είναι υπεύθυνοι για τις πράξεις τους»[6].

«Αν και είναι αλήθεια», λέει ο Χρύσιππος, «ότι τα πάντα περιορίζονται και δένονται μεταξύ τους από την ειμαρμένη χάρη σε μια συγκεκριμένη και αναγκαία αρχή, εντούτοις ο τρόπος με τον οποίο υπόκειται στο πεπρωμένο ο νους μας εξαρτάται από την ιδιαίτερη ποιότητα του κάθε ανθρώπου» (Γέλλιος, *Αττικές Νύχτες* 7.2.7=LS 62D)[7]

Ο χαρακτήρας του κάθε ανθρώπου (η ιδιαίτερη ποιότητά του) υπόκειται επίσης στους νόμους της αιτιότητας, καθόσον εξαρτάται από δύο παράγοντες: α) από τα έμφυτα εκείνα χαρακτηριστικά με τα οποία προικίζεται από το πνεύμα την στιγμή της γέννησής του και β) από την αλληλεπίδραση των έμφυτων ικανοτήτων του με το εξωτερικό περιβάλλον[8]. Το γεγονός αυτό, ωστόσο, δεν εγείρει ενστάσεις για τους Στωικούς. Υποστηρίζουν ότι ο άνθρωπος, στερείται μεν της δυνατότητας να αλλάξει την αλληλουχία των γεγονότων, μπορεί όμως να επιλέξει εάν θα συμπαραταχθεί με αυτά. Με άλλους όρους, «εάν η πορεία των γεγονότων είναι έλλογη, η αιτία της ανελευθερίας δεν μπορεί παρά να βρίσκεται εντός μας, στον τρόπο με τον οποίο αποδεχόμαστε τον αναγκαίο καθορισμό»[9].

Η αντίληψη ότι ο άνθρωπος μπορεί να ενεργεί μόνο εσκεμμένα και όχι διαφορετικά δεν οδηγούσε, εντούτοις, στην άρση της ηθικής ευθύνης των πράξεών του. Το πνεύμα, σύμφωνα με τους Στωικούς, δίνει στους ανθρώπους ένα μέρος της ουσίας του, «σε ατελή αλλά τελειοποιήσιμη μορφή»[10], εφοδιάζοντας τους, έτσι, με το κατάλληλο δυναμικό, ώστε να αναγνωρίζουν την έλλογη τάξη που επικρατεί στον κόσμο. Εναπομένει στον άνθρωπο, με την προσφυγή στην παιδεία και την επίπονη άσκηση, να προσπαθήσει να επιτύχει μια τέτοια ψυχική διάθεση που θα του επιτρέπει να ενεργεί σε πλήρη συμφωνία με την αρχή της αναγκαιότητας. Η επιτυχία ή η αποτυχία του, παρ' όλ' αυτά, «εξαρτάται περισσότερο από τη Φύση και τις εξωτερικές περιστάσεις παρά από κάτι για το οποίο το άτομο μπορεί εύλογα να επαινεθεί ή να επιτιμηθεί»[11]. Για τον λόγο αυτό οι Στωικοί τόνιζαν ότι έχει μεγαλύτερη σημασία η προσπάθεια για την επίτευξη ενός επιθυμητού στόχου, παρά το αποτέλεσμα αυτό καθαυτό.

Μέσα σε αυτό το σύμπαν της αδιαμφισβήτητης αιτιοκρατίας, ο μόνος πραγματικά ελεύθερος άνθρωπος είναι ο σοφός. Είναι εκείνος που γνωρίζει τις γενικές αρχές που θέτει η έλλογη τάξη και καταφέρνει να εναρμονίσει πλήρως τη θέλησή του με το θεϊκό γίγνεσθαι. Έχοντας κατανοήσει ότι πραγματικό του συμφέρον είναι αυτό που πρεσβεύει η Φύση, ενεργεί πάντα με επιφύλαξη, έτοιμος να καλοδεχτεί οποιαδήποτε ανατροπή των σχεδίων του[12]. Το μόνο που έχει σημασία για αυτόν είναι η «περιφρούρηση της εσωτερικής του διάθεσης, που τον καθιστά σοφό»[13], και η οποία είναι ανεξάρτητη της εξωτερικής κοινωνικής ή οικονομικής του κατάστασης

.

Προχωρώντας στην εξέταση της επικούρειας φιλοσοφίας αξίζει να αναφέρουμε ότι ο Επίκουρος θεμελίωσε την δική του φυσική φιλοσοφία, βασιζόμενος στην ατομική φιλοσοφία του Λεύκιππου και του Δημόκριτου. Θέτοντας ως βάση τρεις κύριες αρχές: α) ότι τίποτα δεν δημιουργείται εκ του μηδενός, β) ότι τίποτα δεν καταλήγει με την καταστροφή του στο μηδέν και γ) ότι το σύμπαν ήταν και θα παραμείνει πάντα στην ίδια κατάσταση,

καταλήγει στη διαπίστωση ότι το σύμπαν αποτελείται από άπειρα άτομα και άπειρο κενό. Βασικές ιδιότητες των ατόμων είναι το σχήμα τους, το μέγεθός τους και το βάρος τους. Το τελευταίο είναι υπεύθυνο για την αέναη, κατακόρυφη και ισοταχή τους πτώση στο κενό. Η ομαλή αυτή κίνησή τους συνοδεύεται από μια απρόβλεπτη τάση να παρεκκλίνουν από την πορεία τους, σε απροσδιόριστο χρόνο και χώρο. Με την αλλαγή της κατεύθυνσής τους καθίσταται δυνατή η σύγκρουση με άλλα άτομα και η δημιουργία, έτσι, των σύνθετων σωμάτων που απαντώνται στη φύση. Τα άτομα, εξάλλου, είναι υπεύθυνα και για τις αισθητηριακές αντιλήψεις του ανθρώπου[14].

Για την επικούρεια φυσική, εκτός από τα ορατά πράγματα, σώμα αποτελεί και η ψυχή, «αφού μπορεί να προκαλέσει και να υποστεί κάτι, σώμα όμως που συνίσταται από πολύ λεπτά άτομα»[15]. Η ψυχή είναι αυτή που δίνει ζωή σε ένα σώμα, δεν μπορεί όμως να υπάρξει ανεξάρτητα από αυτό. Σώμα και ψυχή υφίστανται μια αμοιβαία εξάρτηση, η οποία καταλύεται, με την καταστροφή και των δύο, μετά τον θάνατο. Με τον ίδιο τρόπο, ως αόρατα σώματα με μικρή πυκνότητα, βλέπουν οι Επικούρειοι και τους θεούς. Στην επικούρεια φιλοσοφία οι θεοί δεν έχουν τον ρόλο ούτε του δημιουργού ούτε του επιτηρητή του κόσμου. Βρίσκονται σε μια κατάσταση μακαριότητας η οποία δεν επιτρέπει την ανάμειξή τους στις ανθρώπινες υποθέσεις, αφού *«αυτό που είναι μακάριο και άφθαρτο ούτε το ίδιο έχει προβλήματα ούτε δημιουργεί σε κάτι άλλο, ώστε ούτε από οργή διακατέχεται ούτε και από μεροληψία• γιατί όλα αυτά βρίσκονται μόνο σε ό,τι είναι αδύναμο»* (Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι,* 10.139)[16].

Με την φυσική τους φιλοσοφία οι Επικούρειοι κατάφεραν να δώσουν μια ερμηνεία της δομής της πραγματικότητας, η οποία «αφενός εναρμονιζόταν με τα εμπειρικά δεδομένα και αφετέρου ήταν ικανοποιητική από ψυχολογική άποψη, γιατί δεν είχε πια ανάγκη τη θεϊκή αιτιότητα και οποιοδήποτε είδος τελεολογίας»[17]. Δημιούργησαν, έτσι, ένα ασφαλές πλαίσιο μέσα στο οποίο ανέπτυξαν την ηθική τους φιλοσοφία που στόχευε στην επίτευξη της απόλυτης ευδαιμονίας ή ηδονής. Η ηδονή των επικούρειων δεν ταυτιζόταν με τις σωματικές απολαύσεις, αλλά με την κατάσταση εκείνη της απόλυτης γαλήνης και αταραξίας που επιτυγχάνεται με την αποφυγή κάθε σωματικού ή διανοητικού πόνου. Σύμφωνα με την επικούρεια ηθική, ο άνθρωπος θα πρέπει να στέκεται προσεκτικά απέναντι σε κάθε επιθυμία του και να επιλέγει με πολύ περίσκεψη εάν θα την ακολουθήσει ή θα την απορρίψει, «γιατί συμβαίνει άλλοτε ο πόνος να είναι απαραίτητος για την εξασφάλιση μιας εντονότερης ηδονής, και άλλοτε πάλι η ηδονή να έχει ως επακόλουθο ισχυρότερους πόνους»[18].

Η ικανότητα των ανθρώπων να παίρνουν ελεύθερα αυτές τις αποφάσεις εδράζεται στο βασικό αξίωμα της επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας που αφορά την παρέκκλιση των ατόμων:

*«μια πολύ μικρή εκτροπή των ατόμων, σε απροσδιόριστο χρόνο και χώρο, γίνεται αιτία ώστε ο ίδιος ο νους να μην κάνει όλα τα πράγματα από εσωτερική αναγκαιότητα και να μην υποχρεώνεται σαν αιχμάλωτος να υπομένει και να υποφέρει» (*Λουκρήτιος, *De Rerum Natura,* 2.293)[19]

Η ακριβής σχέση, ωστόσο, που συνδέει την τυχαία εκτροπή των ατόμων με την ελεύθερη βούληση παραμένει αδιευκρίνιστη, εγκυμονώντας κινδύνους αναφορικά με την ηθική. Γιατί η αναγωγή των ανθρωπίνων πράξεων σε τυχαίες ατομικές παρεκκλίσεις αφήνει ελεύθερο χώρο για την ανεύθυνη επιλογή και καθιστά την ηθική συμβουλή κενό γράμμα[20]. Οι Επικούρειοι, εντούτοις, θεωρούσαν την εκτροπή αναγκαία προϋπόθεση για την αποτελεσματικότητα των ηθικών συμβουλών. Πρέσβευαν πως, εφόσον ένας άνθρωπος

ακολουθεί την επικούρεια διδασκαλία, επιδιώκοντας την ηδονή και αποφεύγοντας τον πόνο, κάθε εκτροπή των ατόμων του νου του αποτελεί αφορμή για ελεύθερη απόφαση για πράξη[21]. Είναι ασφαλές να υποθέσουμε ότι το ζητούμενο για αυτούς «δεν θα ήταν τόσο η αλληλεξάρτηση παρέκκλισης και ελεύθερης επιλογής – εξάλλου, πώς μπορεί κανείς να αναγνωρίσει μια χαρακτηριστική στιγμή επιλογής; –, όσο η αλληλεξάρτηση (λίγο ως πολύ θολή) των διαδοχικών αναδιατάξεων των ατόμων και των διαδοχικών ψυχικών καταστάσεων• εάν οι πρώτες δεν είναι εντελώς προκαθορισμένες, τότε δε χρειάζεται να είναι και οι δεύτερες»[22].

Είναι φανερό πως και τα δύο φιλοσοφικά συστήματα τοποθετούν την έδρα της ελεύθερης βούλησης στην ψυχή του ανθρώπου. Και τα δύο, επίσης, αντιλαμβάνονται την ψυχή ως ένα υλικό σώμα, στο οποίο ισχύουν όλες οι αρχές λειτουργίας του σύμπαντος. Με αυτόν τον τρόπο καθιστούν την ελευθερία λήψης αποφάσεων δέσμια της αιτιοκρατίας που, όπως ισχυρίζονται, διέπει τους νόμους της φύσης. Ενώ, όμως, «οι Επικούρειοι εξηγούν τη λειτουργία της ψυχής με όρους κίνησης και διάταξης ατόμων, οι Στωικοί μιλούν για διαβαθμίσεις έντασης της ψυχής-πνεύματος»[23]. Στο σημείο αυτό βρίσκεται το σταυροδρόμι που θα οδηγήσει τις δύο σχολές σε τόσο διαφορετικούς δρόμους, αναφορικά με το επίμαχο θέμα.

Για τους Στωικούς η πραγματική ελευθερία στη λήψη αποφάσεων είναι ουσιαστικά ανέφικτη. Το πρόβλημα αυτό προκύπτει από την πίστη τους στην απόλυτη συνέχεια της φυσικής αιτιότητας, που αποτελεί άμεση συνέπεια της αντίληψης περί θεϊκού προκαθορισμού. Το θεϊκό πνεύμα που διέπει την ψυχή είναι υπεύθυνο για όλα τα γεγονότα και προκαθορίζει όλες τις ανθρώπινες πράξεις. Όπως επισημαίνει ο Long, «αν κάποια συμβάντα ήταν τυχαία ή βρίσκονταν έξω από το πεδίο δράσης της Φύσης, ο κόσμος δεν θα μπορούσε να αναλυθεί εξ ολοκλήρου σε αναφορά με τον Φυσικό Νόμο. Αλλά για το Στωικισμό αυτή η δυνατότητα ανάλυσης ήταν βασική»[24].

Ο Επικουρισμός, απεναντίας, αντιτάχθηκε σε αυτή την αιτιοκρατία[25], υποστηρίζοντας ότι η ελεύθερη βούληση είναι όχι μόνο εφικτή αλλά και δεδομένη. Ο Επίκουρος στήριξε αυτόν τον ισχυρισμό στο αξίωμα ότι τα άτομα μπορούν να παρεκκλίνουν από την ευθεία πορεία τους έστω και ανεπαίσθητα, σπάζοντας έτσι την αδυσώπητη αλληλουχία αιτίου και αποτελέσματος, που αλλιώς θα ήταν αναπόφευκτη[26]. Αναγνώρισε έτσι την παρέκκλιση «ως αναγκαία συνθήκη της ελεύθερης επιλογής• συνθήκη αναγκαία, έστω και μη ικανή, έστω κι αν παραμένει μυστηριώδης η ακριβής σχέση ανάμεσα στην επιλογή και στην ατομική παρέκκλιση»[27].

Το επόμενο ερώτημα, στο οποίο κλήθηκαν να απαντήσουν τα δύο κινήματα, ως άμεση συνέπεια του προβλήματος της ελεύθερης επιλογής, ήταν αυτό της ηθικής ευθύνης του ανθρώπου για τις πράξεις του. Για τους Επικούρειους ο προβληματισμός στερείται αντικειμένου. Εφόσον ο άνθρωπος είναι απολύτως ελεύθερος να αποφασίσει για τις πράξεις του, έπεται ότι φέρει και την πλήρη ευθύνη των πράξεων αυτών. Επαφίεται αποκλειστικά στον ίδιο να ακολουθήσει τον δρόμο της επικούρειας ηθικής διδασκαλίας, εξαλείφοντας κάθε πηγή σωματικού ή νοητικού πόνου, και να οδηγηθεί σε μια ενάρετη και ευτυχισμένη ζωή. Ως προς την υπευθυνότητα των ανθρωπίνων πράξεων οι Στωικοί συμφωνούν απόλυτα. Ο προκαθορισμός των πράξεων του ανθρώπου δεν αίρει την ευθύνη που τις ακολουθεί, καθόσον δεν παύουν να είναι δικές του πράξεις. Ωστόσο, για τον στωικισμό, «η αρετή δεν ορίζεται από τα αποτελέσματα που επιφέρει, αλλά από ένα πρότυπο συμπεριφοράς τελείως εναρμονισμένο με τον ορθό λόγο που διέπει τη φύση»[28]. Μόνο εάν ο άνθρωπος ακολουθήσει την στωική ηθική διδασκαλία, προσπαθώντας να

συντονίσει την θέλησή του με τον ρου των γεγονότων, είναι δυνατόν να επιτύχει μια ευδαίμονα ζωή.

Καθίσταται, επομένως, φανερό ότι οι δύο φιλοσοφίες αποκτούν εκ νέου ένα σημείο σύγκλισης: τη σημασία που αποδίδουν στη φιλοσοφία σε πρακτικό ατομικό επίπεδο. Ο άνθρωπος θα πρέπει να ακολουθήσει την φιλοσοφική οδό σκέψης και δράσης για να επιτύχει τον στόχο του, είτε αυτός λέγεται ηδονή είτε τιμή και αρετή. Επιβάλλεται να κατανοήσει και να αποδεχθεί τους νόμους που διέπουν τη φύση και με βάση αυτούς να θεμελιώσει αρχές και συμπεριφορές που θα τον οδηγήσουν στην ευτυχία. Οι ατραποί που ορίζουν τα δύο φιλοσοφικά συστήματα είναι διαφορετικοί:

γνώση-απομόνωση-αταραξία-ηδονή-ευτυχία, για τους επικούρειους•
γνώση-συμμετοχή-δράση-αρετή-ευτυχία, για τους στωικούς.

Η αφετηρία και η κατάληξη παραμένουν κοινές.

Παραπομπές – Σημειώσεις
[1] Για το πνεύμα χρησιμοποιούνται και άλλες ισοδύναμες εκφράσεις, όπως φύση, λόγος ή θεός.
[2] Vegetti 2000, 287.
[3] Βλ. Γέλλιος, *Αττικές Νύχτες* 7.2.3=LS 55K. στο Sharples 2002, 94.
[4] Sharples 2002, 118.
[5] Sharples 2002, 96.
[6] Ιεροδιακόνου 2000, 242.
[7] Sharples, 2002, 132-3.
[8] Long 1997, 268.
[9] Vegetti 2000, 288.
[10] Long 1997, 269.
[11] Long 1997, σ. 291.
[12] Sharples 2002, 135.
[13] Vegetti 2000, 288.
[14] Βλ. Ιεροδιακόνου, (2000, 224): «Οι Επικούρειοι υποστηρίζουν ότι αντιλαμβανόμαστε τα εξωτερικά αντικείμενα επειδή ομάδες ατόμων, που συνεχώς απορρέουν από την εξωτερική επιφάνεια των σωμάτων (…), φτάνουν στα αισθητήρια όργανά μας και σχηματίζουν τις αισθητηριακές μας εντυπώσεις».
[15] Ιεροδιακόνου 2000, 231.
[16] Ιεροδιακόνου 2000, 231.
[17] Long 1997, 77.
[18] Ιεροδιακόνου 2000, 233.
[19] Long 1997, 102.
[20] Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Sharples (2002, 118): «*αφού οι επιλογές μας δεν είναι προκαθορισμένες αλλά αποτέλεσμα τυχαίων ατομικών παρεκκλίσεων, είναι δύσκολο να καταλάβουμε πώς μπορούν να θεωρηθούν υπεύθυνες αυτές ή πώς μπορούν να θεωρηθούν ως κάτι για το οποίο υπόλογοι είμαστε εμείς*».
[21] Long 1997, 106.
[22] Sharples 2002, 229, υποσ. 10.
[23] Sharples 2002, 122.
[24] Long 1997, 263.
[25] Όπως επισημαίνει ο Long, (1997), σ. 107), εφόσον οι πρωτοστάτες των δύο κινημάτων, Ζήνων και Επίκουρος, ανέπτυξαν κοινή δραστηριότητα στην Αθήνα για τριάντα περίπου χρόνια, είναι απίθανο να θεωρήσουμε ότι η θεωρία του Επίκουρου ήταν ανεξάρτητη των

στωικών θεωριών.
[26] Sharples 2002, 117.
[27 Sharples 2002, 120.
[28] Ιεροδιακόνου 2000, 246.

Βιβλιογραφία

Ιεροδιακόνου Κ. (2000), Η ελληνιστική φιλοσοφία, στο: Βιρβιδάκης Σ., κ.ά.,*Ελληνική Φιλοσοφία και Επιστήμη: από την αρχαιότητα έως τον 20ο αιώνα,* Πάτρα: ΕΑΠ
Long A.A., (1997), *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία* ,Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.
Sharples, R.W. (2002), *Στωικοί, Επικούρειοι και Σκεπτικοί,* Θεσσαλονίκη: Θύραθεν.
Vegetti, M. (2000), *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας,* Αθήνα: Π. Τραυλός.

Ανθρωπολογία Αρχαιολογία Γυναικείες σπουδές

Η συμβολή της γυναίκας στην ζωή της αρχαιοελληνικής πόλης

Λέξεις κλειδιά: *αφιέρωμα της Νικάνδρης*, *εγγύη*, *επίκληρος*, *θεσμοφόρια*, *νόμος της Γόρτυνας*, *παναθήναια*, *πατρούχος*, *πολυανδρία*

Κ. Καλογερόπουλος, Δρ. Πανεπιστημίου Αιγαίου
Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το ενδιαφέρον για την θέση των γυναικών στην κλασική αρχαιότητα ξυπνά κατά τον 19ο αι., με το γνωστό έργο του J. Bachofen *Mutter Recht* (Bachofen, 1967), όταν η «γυναίκα» ως διακριτή κατηγορία ιστορικής και ανθρωπολογικής ανάλυσης γίνεται αντικείμενο σοβαρής επιστημονικής έρευνας (Blok 1987, 2-3). Οι ακαδημαϊκοί όχι μόνον εξέτασαν την εικόνα της γυναίκας, έτσι όπως αναδύεται από τα ποιητικά κείμενα, αλλά μελέτησαν επίσης την κοινωνική της θέση στις διαφορετικές ιστορικές περιόδους της αρχαιότητας. Στηριζόμενοι σε αυτήν την πρόσφατη σχετικά γνώση, θα επιχειρήσουμε να διερευνήσουμε την ιδιαιτερότητα της στιγμής της μετάβασης της γυναίκας από τον οίκο του πατρός στον οίκο του συζύγου και την συμβολή της στην πολιτική, κοινωνική, οικονομική και θρησκευτική ζωή της αρχαίας πόλης.

Μετάβαση και μετουσίωση

Εξετάζοντας το νόημα της απεικόνισης ενός βωμού και κλαδιών φοινικόδενδρου σε σκηνές απαγωγής, έτσι όπως εμφανίζονται στην αρχαιοελληνική τέχνη, η Sourvinou-Inwood ισχυρίζεται ότι τα κλαδιά και ο βωμός αναφέρονται στο βασίλειο της Αρτέμιδος, της προστάτιδας των παρθένων και της προετοιμασίας τους για γάμο κατά τη διαδικασία της μετάβασης και της γυναικείας ωρίμανσης (Sourvinou-Inwood 1991 101, 104). Η διαδικασία της ενηλικίωσης για τη γυναίκα στις αρχαϊκές κοινωνίες, αλλά και στις κοινωνίες της κλασικής περιόδου έρχεται μέσω της εμμηνόρροιας, ένδειξη και σύμβολο ταυτόχρονα της ικανότητας για γονιμοποίηση. Το θεμελιώδες ενδιαφέρον της αρχαϊκής κοινωνίας για τη γονιμότητα και το υγιές θηλυκό σώμα αναδεικνύεται πιθανώς σε αναθηματικά ειδώλια με θηλυκές ανατομικές λεπτομέρειες (Reilly 1997, 154-173). Οι φυλακτήριες ιδιότητες αυτών των ειδωλίων εκφράζουν σε ένα βαθμό τις προσδοκίες της κοινότητας για την υγιή μετάβαση της έφηβης στην γυναικεία ωριμότητα.

Την σκηνή της μετάβασης μπορούμε να παρακολουθήσουμε ακολουθώντας ένα βαθύτερο επίπεδο ερμηνείας, στην ζωφόρο του Παρθενώνα, πάνω από την ανατολική είσοδο. Οι μορφές που απεικονίζονται ομαδοποιημένες ανά ζεύγη συγκροτούν πιθανώς οικογένεια απασχολημένη με τα Παναθήναια –γενειοφόρος άνδρας, ηλικιωμένη γυναίκα, παρθένος, ένα κορίτσι και ένα αγόρι. Ειδικότερα στο ζεύγος ηλικιωμένη-παρθένος αποτυπώνεται μια αναγκαία σχέση, μέσω της οποίας η ηλικιωμένη γυναίκα βοηθά την παρθένο στην κοινωνική και φυσική της μετάβαση στην ενηλικίωση. Το νεαρό κορίτσι στέκει ξέχωρα από την οικογένεια, καθώς η ταυτότητά του είναι ακόμη απροσδιόριστη και δεν έχει ξεκάθαρο κοινωνικό ρόλο (Younger 1997, 120-153), αντίθετα από το αγόρι, που συγκροτεί ζεύγος με τον γενειοφόρο άνδρα. Από αυτήν την ιεραρχική ταξινόμηση είναι δυνατόν να κατανοήσουμε το άνισο κοινωνικό *status* ατόμων που κρίνονται βάσει της ηλικίας και του φύλου τους. Στο κατώτατο σημείο της κλίμακας βρίσκεται το νεαρό κορίτσι, η κόρη στον οίκο του πατρός, καθώς επί του παρόντος δεν υπόσχεται τη συνέχεια του οίκου και συνεπώς της κοινότητας. Η μετάβασή της στην ωριμότητα είναι μια διαδικασία μετουσίωσης κατά την οποία αποκτά ταυτότητα και γίνεται -μερικώς έστω- μέλος της κοινότητας.

Στον Οίκο του Πατέρα

Εφόσον της επιτρεπόταν να ζήσει και να ανατραφεί, η θέση της Αθηναίας κόρης ήταν μέσα στον οίκο. Ο κύριος του οίκου είχε το νόμιμο δικαίωμα, εφόσον παρίστατο ανάγκη, να την εκπροσωπεί σε νομικές υποθέσεις, γιατί η ίδια ήταν δικαιοπρακτικά ανίκανη, όπως βέβαια και τα υπόλοιπα μέλη του οίκου του (Reinsberg 1999, 40). Η εκπαίδευση της γυναίκας στην Αθήνα ήταν θεσμικά ανύπαρκτη, εκτός και αν φρόντιζε διαφορετικά ο κύριός της και η ουσιαστική συμμετοχή της στην κοινότητα αναδεικνυόταν κυρίως σε τελετές θρησκευτικού χαρακτήρα, όπως τα Θεσμοφόρια (Πετροπούλου 2000, 68).

Επιπλέον, το γεγονός ότι η γυναίκα πιθανώς δεν αγαπούσε τον σύζυγο που της επιβαλλόταν, δεν θεωρείτο σημαντικό από τους Αθηναίους. Υπό κανονικές συνθήκες ο γάμος δεν θεμελιωνόταν πάνω σε αμοιβαία αισθήματα αγάπης, αλλά ήταν μια καλή επένδυση για το μέλλον (Ξενοφών, *Οικονομικός*, 7.10). Η αγάπη και ο σεβασμός ήταν κάτι που αναμενόταν με την πάροδο του χρόνου.

Αντίθετα, οι γυναίκες της Σπάρτης επιτρεπόταν ακόμα και να ασκούνται γυμνές και συμμετείχαν σε αγώνες προς τιμήν της Ήρας, φορώντας τον κοντό χιτώνα τους (Παυσανίας, 5.16.2). Εκτός αυτού μορφώνονταν και γνωρίζουμε πως υπήρχαν γυναίκες που ασχολούνταν με την ποίηση, όπως η Μεγαλοστράτα και η Κλειταγόρα[1], ενώ αναφέρονται Σπαρτιάτισσες Πυθαγόρειες[2]. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη οι γυναίκες της Σπάρτης διέθεταν σημαντική οικονομική ευρωστία, αφού κατείχαν τα 2/5 περίπου της λακωνικής γης και φαίνεται πως διέθεταν δικά τους άλογα ή άρματα που οδηγούσαν σε ορισμένες θρησκευτικές γιορτές.

Ωστόσο, θα πρέπει να διατηρούμε κατά νου το γεγονός ότι η ελευθερία των γυναικών της Σπάρτης είχε ένα και μοναδικό στόχο, την ευγονική. Ο Ξενοφών το συνειδητοποίησε αυτό και φυσικά το σχολίασε στα έργα του. Βλέποντας τα πράγματα από τη δική του οπτική γωνία, ο Αριστοτέλης θεώρησε τις γυναίκες υπεύθυνες για την πτώση της σπαρτιατικής πόλης-κράτους (Mosse 2002, 94). Φυσικά οι Σπαρτιάτισσες με την οικονομική ανεξαρτησία τους, τη μόρφωση και την κοινωνική τους θέση ήταν εντελώς διαφορετικές από τις Αθηναίες και χαρακτηρίζονται ως το φυσικό τους αντίθετο.

Στον οίκο του συζύγου

Η μετάβαση στον οίκο του κυρίου ήταν η μοναδική αξιοπρεπής λύση για την Αθηναία, καθώς δεν υπήρχε εναλλακτική λύση από εκείνη του γάμου. Οι μέλλοντες σύζυγοι προετοιμάζονταν για το γάμο με προσφορές και θυσίες. Όλες αυτές οι τελετές είχαν κυρίως αποτροπαϊκό και εξευμενιστικό χαρακτήρα (Avagianou 1997, 3). Η γαμήλια τελετουργία στον αθηναϊκό γάμο είναι επίσης μια διαδικασία μετάβασης και μετουσίωσης. Η μετάβαση καθορίζεται μέσω της *εγγύης* και η μετουσίωση είναι υπευθυνότητα της γυναίκας. Κόβοντας τα μαλλιά της, βγάζοντας τη ζώνη της εφηβικής της ηλικίας, εκτελώντας το λουτρό, πρακτικά τελεί την τελετή ενηλικίωσης, προετοιμαζόμενη για τη γυναικεία της ωρίμανση.

Η *έκδοσις* είναι η ίδια η μετάβαση ή μάλλον μια διαδικασία μετάβασης κατά την οποία τελούνται προκαταρκτικές θυσίες και προσφορές στους θεούς, ιδιαίτερα στην Αρτέμιδα[3] που σχετιζόταν με την εμμηνόρροια, την παρθενία και την γέννηση (Rehm 1994, 12). Το κεντρικό γεγονός του αθηναϊκού γάμου ήταν η γαμήλια πομπή με άρμα από τον οίκο του πατρός στον οίκο του συζύγου. Αυτό το ταξίδι γινόταν συνήθως κατά την διάρκεια της νύκτας με την συνοδεία δαυλών και μουσικής. Η μουσική και οι δαυλοί ήταν τμήμα μιας

αποτροπαϊκής λειτουργίας, για να μη βλαφθεί η νύφη από τα κακά πνεύματα κατά την διάρκεια της πομπής (Avagianou 1997, 11).

Στον οίκο του συζύγου η νύφη έτρωγε ένα μήλο ή ένα κυδώνι, υπενθυμίζοντας πως η ζωή της εξαρτάτο πλέον από τον σύζυγό της. Μια ερμηνεία που κινείται σε διαφορετικό επίπεδο, υπονοεί ότι η συγκεκριμένη βρώση ανήκει στον χώρο της συμπαθητικής μαγείας και είναι εγγύηση γονιμότητας (Rehm, 1994, 17). Με τα *επαύλια* και την προσφορά των δώρων συγγενών και φίλων έκλεινε ο αθηναϊκός γάμος, ο οποίος είχε ως έσχατο στόχο την τεκνοποιϊα και την διατήρηση της ταυτότητας του οίκου μέσα στο κοινωνικό και οικονομικό πλαίσιο της κοινότητας (Rehm 1994, 18). Από εκεί και πέρα η γυναίκα ήταν απούσα από τον δημόσιο βίο. Δεν είχε άμεσο πολιτικό ή κοινωνικό λόγο, ούτε δικαιοπρακτικές δυνατότητες. Ήταν μέλος του οίκου αλλά όχι της πολιτείας (Redfield 1996, 268).

Οι γυναίκες στον νέο οίκο έφερναν μαζί τους την προίκα τους, διαχειριστής της οποίας ήταν ο σύζυγος, αν και δεν γινόταν ποτέ ιδιοκτησία του. Μάλιστα σε περίπτωση διαζυγίου όφειλε να την επιστρέψει. Η προίκα ήταν ο μόνος τρόπος για να κληρονομήσει μια γυναίκα περιουσιακά στοιχεία του πατέρα της, εάν εκείνος είχε αρσενικούς απογόνους. Αν δεν υπήρχαν αρσενικοί γόνοι στον πατρικό οίκο, τότε κληρονομούσε όλη την περιουσία μέσω του θεσμού της επικλήρου. Βέβαια, μαζί με την περιουσία επιβαλλόταν να παντρευτεί τον στενότερο άρρενα συγγενή του πατέρα της, που αναλάμβανε την διαχείριση της περιουσίας. Αν ήταν ήδη παντρεμένος, μπορούσε να χωρίσει την σύζυγό του και να παντρευτεί την επίκληρο ή να την περάσει στον δεύτερο στενό συγγενή του πατρός. Αν κανείς εκ των συγγενών δεν ήθελε να την παντρευτεί, ο άρχων είχε την νομική υποχρέωση να ζητήσει από τον στενότερο άρρενα συγγενή του πατέρα της να την προικίσει και να της βρει σύζυγο (Σακελλαρίου 2000, 196).

Βέβαια, η αποκλειστική ενασχόληση της γυναίκας με τον οίκο και την διαχείριση της περιουσίας του, όπως την περιγράφει ο Ξενοφών (*Οικονομικός*, 7. 11), είναι μια κατάσταση που δεν αντανακλά πιθανώς την πραγματικότητα. Ήταν θεωρητικά εύκολο για μια πλούσια οικοδέσποινα να ζει μακριά από τα πλήθη, αλλά η φτωχή Αθηναία όφειλε να εργάζεται σε σκληρές ενίοτε συνθήκες για να στηρίξει οικονομικά την οικογένειά της. Αν ο σύζυγος έλειπε σε στρατιωτική υπηρεσία ή είχε πεθάνει, η γυναίκα γινόταν ο άνδρας και η γυναίκα μαζί του οίκου και δεδομένων των λιγοστών ευκαιριών απασχόλησης για μια γυναίκα, αναζητούσε πόρους προσφέροντας τις υπηρεσίες της ως τροφός, στο εμπόριο ή σε μικρές βιοτεχνίες (Δημοσθένης, *Κατά Ευβουλίδου*, 57.42).

Αντίθετα από ό,τι συνέβαινε στην Αθήνα, στην Σπάρτη ο γάμος ήταν σχεδόν μη-τελετουργικό γεγονός. Την γυναίκα απήγαγε κατά την διάρκεια της νύχτας ο μνηστήρας της. Της ξύριζαν το κεφάλι, της φορούσαν αντρικά ρούχα και την άφηναν ξαπλωμένη στο σκοτάδι να περιμένει. Ο σύζυγος, μετά την ερωτική πράξη, επέστρεφε στους κοιτώνες του και φαίνεται πως η συγκεκριμένη διαδικασία είχε ως στόχο της αποκλειστικά την τεκνοποίηση. Οποιοσδήποτε πολίτης μπορούσε να απαγάγει μια γυναίκα στην Σπάρτη, γεγονός που οδήγησε στο φαινόμενο της πολυανδρίας (Πετροπούλου 2000, 303), κατακριτέο από τις υπόλοιπες ελληνικές κοινωνίες.

Όμως, η θέση της γυναίκας στην Σπάρτη δεν ήταν περιορισμένη. Η Σπαρτιάτισσα ήλεγχε την περιουσία της ως *πατρούχος* και μπορούσε να επιλέξει άλλον σύζυγο, αν ο δικός της έλειπε επί μακρόν. Ακόμα και αν πολλοί Έλληνες συγγραφείς την θεωρούν αιτία ανταγωνισμών και διεκδικήσεων ανάμεσα σε οίκους, παραμένει ενεργή στην πολιτική σκηνή. Παραδείγματα όπως αυτό της Γοργούς και της Αργείας φαίνεται πως ανάγκασαν τον Ηρόδοτο να

μεταχειρίζεται με σεβασμό τις γυναίκες της Σπάρτης, κάτι ασυνήθιστο για άρρενα Έλληνα συγγραφέα (Dewald 1981, 91-125).

Ο Νόμος της Γόρτυνας

Ενδεικτικός μιας διαφορετικής πρακτικής είναι ο αποκαλούμενος *νόμος της Γόρτυνας*, ο οποίος ανάγεται στον 7ο αι. ΠΚΕ. Εδώ οι γυναίκες έχουν το δικαίωμα να κατέχουν περιουσία, να την διαχειρίζονται και φυσικά να κληρονομούν. Επίσης, ένα συγκεκριμένο ποσοστό της παραγωγικής τους δραστηριότητας ανήκε αποκλειστικά σε εκείνες. Σε περίπτωση μάλιστα διαζυγίου, η γυναίκα διατηρούσε το μισό της περιουσίας της. Εδώ, χρειάζεται πιθανώς να τονίσουμε πως στην ίδια περίοδο έζησαν τουλάχιστον εννέα ποιήτριες, γεγονός που υποδεικνύει υψηλό επίπεδο μόρφωσης, ιδιαίτερα για τις εύπορες γυναίκες. Αν και λίγες είναι γνωστές με το όνομά τους, όπως η Σαπφώ η οποία μάλιστα εμπλέκεται και σε πολιτικούς αγώνες, και μόνον η παρουσία τους είναι αρκετή για να δείξει ότι το αθηναϊκό παράδειγμα δεν ήταν το μοναδικό στην ελληνική επικράτεια, γιατί καμία από αυτές τις γυναίκες δεν έζησε στην Αθήνα (Pomeroy 1975, 56). Πιθανώς η Αθήνα επηρέασε την ηπειρωτική Ελλάδα, αλλά η Κρήτη και άλλα ελληνικά νησιά, μαζί με την Σπάρτη, ακολούθησαν διαφορετικούς θεσμούς.

Επίλογος

Η κυριαρχία των γυναικείων μορφών στην τραγική σκηνή πιθανώς ξαφνιάζει, όταν γνωρίζουμε ότι η γυναίκα ήταν αποκλεισμένη από τις διάφορες όψεις της κοινωνικής ζωής. Ωστόσο, το ελληνικό δράμα εξερευνούσε τις πολιτισμικές αμφιλογίες που διαμόρφωναν το *status* της γυναίκας, αναδεικνύοντας εκείνα τα στοιχεία που ενίσχυαν την κοινωνική ανισότητα (Διοματάρη 1997, 50).

Ούτως η άλλως η προσφορά της γυναίκας στον δημόσιο βίο της αρχαίας πόλης-κράτους ήταν σημαντική. Είτε ως οικονομική διαχειρίστρια είτε ως εργαζόμενη συνέβαλλε αποφασιστικά στην οικονομική σταθερότητα. Την ίδια στιγμή εκπλήρωνε στο ακέραιο το μερίδιό της στην θρησκευτική ζωή της κοινότητας ως ιέρεια. Ιδιαίτερα στην τριήμερη φθινοπωρινή γιορτή των Θεσμοφορίων[4], μια γιορτή που έμεινε αμόλυντη από την πατριαρχική διαστρωμάτωση του ολύμπιου πάνθεου, απόντος του άρρενος πληθυσμού, επανεπιβεβαίωνε τη γονιμότητα της γης και την γυναικεία γονιμότητα στην εποχή της σποράς (Harrison 1996, 167-179).

Το ίδιο σημαντική ήταν και η συμμετοχή των γυναικών στην πολιτική ζωή της κοινότητας συγκαλυμμένα στις περισσότερες των πόλεων-κρατών που ακολουθούσαν το αθηναϊκό παράδειγμα ή απροκάλυπτα στην περίπτωση της Σπάρτης. Όσο για την κοινωνική της προσφορά, αυτή ερχόταν μέσα από τις ωδίνες του τοκετού. Χωρίς την κυοφορία της γυναίκας η κοινότητα δεν μπορούσε να εξασφαλίσει το βιολογικό της μέλλον και την διαιώνιση της ταυτότητάς της. Ήταν η γυναίκα που ακροβατούσε ανάμεσα στην ζωή και τον θάνατο -δεδομένης μάλιστα της μεγάλης θνησιμότητας εξαιτίας περιπλοκών του τοκετού και της ελλιπούς ιατρικής γνώσης- προκειμένου να εξασφαλιστεί αυτή η συνέχεια. Για όλες αυτές τις προσφορές η κοινωνική ανταμοιβή προς την γυναίκα της αρχαιοελληνικής κοινωνίας θεωρείται τουλάχιστον μικρή.

Σημειώσεις

[1] Αναφέρεται στις Νεφέλες του Αριστοφάνη «*ειπέ δή.* {Στ.} Λύσιλλα, Φίλιννα, Κλειταγόρα, Δημητρία». Επίσης στη Λυσιστράτη 1235 «…*Κλειταγόρας άδειν δέον*…».

[2] Ηγέτης τους ήταν η Χιλωνίς, κόρη του Χίλωνος, ενός από τους επτά σοφούς.

[3] Χαρακτηριστικό παράδειγμα αναθήματος στην Αρτέμιδα από μία νέα που ετοιμάζεται να εγκαταλείψει την προστασία της θεάς ως παρθένος και δείχνει τη μετάβαση από τον ένα

κύριο στον άλλο, είναι το αφιέρωμα της Νικάνδρης στη Δήλο.
[4] Τελούνταν κατά την 11η-13η ημέρα του μηνός Πυανεψιώνα.

Βιβλιογραφία

Avagianou, A. 1991, *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*, Bern: P. Lang.
Blok, J. 1987, Sexual Asymmetry: A Historiographical Essay, στο Blok J. and Mason P., (eds.), *Sexual Asymmetry: Studies in Ancient History*, Amsterdam: J.C. Gieben.
Διοματάρη, Ο. 1977, *Η Γυναίκα στον Πλάτωνα*, Αθήνα: Ι. Σιδέρης
Dewald, C. 1981, Women and Culture in Herodotus' Histories, στο Foley H., (ed.) *Reflections on Women in Antiquity*, New York: Routledge.
Harrison, J. E. 1996, *Προλεγόμενα στη μελέτη της ελληνικής θρησκείας: Αρχαίες ελληνικές γιορτές*, Αθήνα: Ιάμβλιχος.
Mosse, C. 2002, *Η Γυναίκα στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα: Παπαδήμας.
Πετροπούλου, Α. 2000, Οικογενειακοί Θεσμοί» στο Μήλιος Α. κ.ά, *Δημόσιος και ιδιωτικός βίος στην Ελλάδα Ι: Από την αρχαιότητα έως και τα μεταβυζαντινά χρόνια*, Τόμ Α΄, Πάτρα: ΕΑΠ.
Pomeroy, S. B. 1975, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, New York: Schocken Books.
Redfield, J. 1996, Homo domesticus, στο Borgeaud, Ph., Cambiano, G., Canfora, L., *Ο Έλληνας άνθρωπος*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
Rehm, R. 1994, *Marriage to Death: The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, New Jersey: Princeton University Press
Reinsberg, C. 1999, *Γάμος, εταίρες και παιδεραστία στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα: Παπαδήμας.
Reilly J. 1997), Naked and limbless: learning about the feminine body in Ancient Athens, στο Koloski-Ostrow A. and Lyons C.L. (eds.), *Naked Truths: Women, Sexuality, and Gender in Classical Art and Archaeology*, (154-173), London: Routledge.
Σακελλαρίου, Μ.Β., 2000, *Η Αθηναϊκή Δημοκρατία*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
Sourvinou-Inwood, Chr. 1991, *'Reading' Greek Culture: Texts and Images, Rituals and Myths*, Oxford: Clarendon Press.
Younger, J. G., 1997, Gender and Sexuality in the Parthenon Frieze» στο Koloski-Ostrow A. and Lyons C.L. (eds.),*Naked Truths: Women, Sexuality, and Gender in Classical Art and Archaeology*, (120-153), London: Routledge.

Θέατρο, Ιστορία

Αττικό θέατρο, θρησκεία και πολιτική

Λέξεις κλειδιά: *αττικό δράμα*, *διονυσιακά μυστήρια*, *δραματικοί αγώνες*, *εν άστει Διονύσια*, *κωμωδία*, *Λήναια*, *ονομαστί κωμωδείν*, *προσωπείο*, *σατυρικόν*, *σκηνικό*, *τραγωδία*, *χορηγία*

Α. Μαστοράκη, (MSc) στην Συστηματική Φιλοσοφία:
Στο τέλος της αρχαϊκής εποχής η λατρεία του Διονύσου πήρε μεγάλες διαστάσεις. Στο γεγονός αυτό συνέβαλαν καθοριστικά δύο παράγοντες. Από την μία πλευρά, οι τελετουργίες του Διόνυσου (θεού της βλάστησης και της γονιμότητας), με τα ξέφρενα γλέντια και τον άκρατο ενθουσιασμό τους, βρήκαν πρόσφορο έδαφος στην αγροτική παράδοση «των χαρούμενων εορτών που ακολουθούσαν τις σκληρές δουλειές του καλοκαιριού και του φθινοπώρου» (Chamoux 1999, 202). Από την άλλη, η διονυσιακή λατρεία ενισχύθηκε σημαντικά από την πολιτική των τυράννων, οι οποίοι ήθελαν να αποδυναμώσουν τις παλαιότερες λατρείες των ηρώων, που βρίσκονταν υπό τον έλεγχο των αριστοκρατών, και να ανεβάσουν την δημοτικότητά τους.

Η δραματική ποίηση ξεκίνησε από τις διονυσιακές τελετές και διατήρησε πάντα τον θρησκευτικό της χαρακτήρα, αφού παρουσιαζόταν στο πλαίσιο των εορτών προς τιμήν του Διονύσου. Έντονο, όμως, ήταν και το πολιτικό στοιχείο, το οποίο εκφράζεται όχι μόνο στο περιεχόμενο των έργων, αλλά και στις διαδικασίες που ακολουθούνταν στην προετοιμασία της διεξαγωγής των δραματικών αγώνων. Αυτός ο διττός χαρακτήρας της δραματικής ποίησης θα αποτελέσει το σημείο αναφοράς και το πλαίσιο μέσα στο οποίο θα διανύσουμε ένα οδοιπορικό, το οποίο θα ξεκινάει με την γένεση και την εξέλιξη του αττικού δράματος, θα προχωράει στην οργάνωση των δραματικών παραστάσεων, θα συνεχίζει με τα τεχνικά χαρακτηριστικά και θα τελειώνει με την θεματολογία των δραματικών έργων. Μετά το τέλος της διαδρομής θα επιχειρήσουμε να καταλήξουμε σε ορισμένα συμπεράσματα αναφορικά με τον βαθμό αυτής της διαπλοκής της θρησκευτικής παράδοσης και της πολιτειακής οργάνωσης.

Επιχειρώντας να ανατρέξουμε στις απαρχές της γένεσης και των πρώτων σταδίων ανάπτυξης του αττικού δράματος, ερχόμαστε αντιμέτωποι με ένα σημαντικό πρόβλημα: την έλλειψη των άμεσων μαρτυριών. Την πρώτη μαρτυρία για την καταγωγή του δράματος βρίσκουμε στο έργο του Αριστοτέλη *Περί Ποιητικής*, ο οποίος όμως απέχει από τα γεγονότα πάνω από δύο αιώνες. Το κείμενο αυτό άρχισε να αμφισβητείται ήδη από την ελληνιστική εποχή. Η διαμάχη των μελετητών, ιδιαίτερα μετά την είσοδο της επιστήμης της εθνολογίας στο προσκήνιο, οδήγησε στην δημιουργία δύο σχολών (Χουρμουζιάδης 1972, 352): την «αριστοτελική», η οποία αποδέχεται πλήρως το κείμενο του Αριστοτέλη, και την «αντιαριστοτελική», η οποία, απορρίπτοντας το σκεπτικό του Σταγειρίτη φιλοσόφου, βασίζεται στις εθνολογικές θεωρήσεις για την καταγωγή του δράματος από πρωτόγονες θρησκευτικές τελετές για την βλάστηση και τη γονιμότητα. Οι νεώτερες μελέτες, ωστόσο, τείνουν να δώσουν περισσότερο βάρος στην αριστοτελική μαρτυρία, προβάλλοντας ως βασικό επιχείρημα την χρονική εγγύτητα του φιλοσόφου με την υπό μελέτη περίοδο, καθώς και το γεγονός ότι τα στοιχεία που επισημαίνουν οι εθνολόγοι δεν είναι αρκετά για να δικαιολογήσουν την δημιουργία του δράματος (Ανδριανού-Ξιφαρά 2001, 30).

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, οι ρίζες της τραγωδίας βρίσκονται στην εξέλιξη του *διθυράμβου*, ενός λατρευτικού ύμνου προς τιμήν του θεού Διονύσου. Θεωρεί ως αφετηρία της εξέλιξης της τραγωδίας την στιγμή κατά την οποία ο επικεφαλής του χορού

που εκτελούσε τον διθύραμβο, ο *εξάρχων*, άρχισε να συνδιαλέγεται με τον χορό. Ο Αριστοτέλης αναφέρει, επίσης, ότι η διαμόρφωση της τραγωδίας έγινε από το *σατυρικόν*. Με αυτόν τον όρο δεν εννοεί το διαμορφωμένο σατυρικό δράμα – όπως το γνωρίζουμε μετά τις ανανεωτικές αλλαγές που επέφερε σε αυτό ο Πρατίνας – αλλά «τις σατυρόμορφες προβαθμίδες του» (Lesky 1981, 328). Η σύνδεση μεταξύ του διθυράμβου και του σατυρικού θα πρέπει να αναζητηθεί στην αυλή του τυράννου της Κορίνθου Περίανδρου, όταν ο Αρίωνας (τον οποίο η παράδοση αναφέρει ως *ευρετή του τραγικού τρόπου*) έδωσε λογοτεχνική μορφή στους αυτοσχέδιους μέχρι τότε διθυράμβους και τους παρουσίασε με σατύρους (Lesky 1981, 329). Στο σημείο αυτό βρίσκει και την ετυμολογική της προέλευση η λέξη τραγωδία = *τράγων ωδή*. Ως ιδρυτής, τελικά, του αττικού δράματος θεωρείται από την παράδοση ο Θέσπης, ο οποίος «σκέφτηκε να βάλει έναν ηθοποιό να ανοίξει διάλογο με τον χορό και τον κορυφαίο του, και να εισαγάγει, έτσι, στον λυρικό ύμνο του διθυράμβου, ένα δραματικό στοιχείο που γρήγορα εξελίχθηκε» (Chamoux 1999, 203). Οι αρχαίοι του απέδιδαν, επίσης, την εισαγωγή των κυριότερων τυπικών στοιχείων της τραγωδίας: του προλόγου, του διαλόγου και της χρήσης των προσωπείων. Η κωμωδία, από την άλλη πλευρά, σύμφωνα με την άποψη του Αριστοτέλη, έχει τις ρίζες της στα φαλλικά τραγούδια και τους σκωπτικούς αστεϊσμούς που συνόδευαν τις πομπές προς τιμήν του θεού Διόνυσου. Όσον αφορά, τέλος, στο σατυρικό δράμα, εξελίχθηκε σε αυτόνομο είδος, όταν η τραγωδία αποσυνδέθηκε τελείως από τον θείο προστάτη της, έτσι ώστε να τιμήσει ξανά τον Διόνυσο (με τον χορό των σατύρων) και να ξαναζωντανέψει την κωμική ατμόσφαιρα του αρχικού διθυράμβου (Lesky 1981, 355).

Η πρώτη παράσταση αρχαίου δράματος μαρτυρείται το 534 ΠΚΕ υπό την διακυβέρνηση του τυράννου Πεισίστρατου, στο πλαίσιο της πολιτικής του για αντικατάσταση των ηρωικών λατρευτικών παραδόσεων, από τις οποίες αντλούσε νομιμοποίηση η αριστοκρατία, με την λαϊκή λατρεία του Διόνυσου. Την ίδια πολιτική ασκούσαν και άλλοι τύραννοι, όπως ο Κλεισθένης στην Σικυώνα, ο οποίος αντικατέστησε την λατρεία του ήρωα Άδραστου με αυτή του Μελάνιππου και αφιέρωσε τους τραγικούς χορούς, με τους οποίους τιμούσαν τον ήρωα, στον Διόνυσο[1]. Οι θεατρικές παραστάσεις ενσωματώθηκαν, έτσι, στις μεγάλες εορτές προς τιμήν του Διόνυσου: τα *Μεγάλα Διονύσια* ή *εν άστει Διονύσια* την άνοιξη και τα *Λήναια* τον χειμώνα[2]. Όπως συνέβαινε σε πολλές θρησκευτικές εορτές, έτσι και εδώ το αγωνιστικό στοιχείο – χαρακτηριστικό του πνεύματος των αρχαίων ελλήνων – ήταν παρόν, καθώς οι παραστάσεις δίδονταν στο πλαίσιο δραματικών αγώνων.

Οι δραματικοί αγώνες στα Μεγάλα Διονύσια διαρκούσαν από τις 11 ως τις 14[3] του αττικού μήνα Ελαφηβολιώνα (τέλη Μαρτίου). Λίγο μέρες νωρίτερα, ωστόσο, στις 8 του Ελαφηβολιώνα, λάμβανε χώρα ο *προάγων*• πρόκειται για την τελετή παρουσίασης των δραμάτων και των συντελεστών τους (ποιητές, χορηγοί, ηθοποιοί, χορευτές) σε γιορτινή ατμόσφαιρα. Την επόμενη ημέρα εξασφαλιζόταν η παρουσία του θεού στον ιερό του χώρο, με την μεταφορά του αγάλματός του σε ναΐσκο έξω από τα τείχη της πόλης και την επαναφορά του, μετά τη δύση του ηλίου, με συνοδεία πυρσών. Η πρώτη ημέρα της γιορτής άρχιζε με μεγάλη πομπή που κατέληγε στον ναό του Διονύσου Ελευθερέα. Εκεί τελούνταν θυσίες και κατόπιν το πλήθος κατευθυνόταν προς το θέατρο, που βρισκόταν μέσα στο τέμενος του θεού. Συνέχεια είχαν ορισμένες τελετές δημόσιου χαρακτήρα, όπως η απονομή τιμητικών διακρίσεων στους πολίτες, η δωρεά πανοπλίας στους ενήλικους γιους όσων είχαν χαθεί στη μάχη κ.λπ. Η ημέρα αυτή έδινε μια καλή αφορμή στο αθηναϊκό κράτος «για να υπογραμμίσει την ηγετική θέση του στην Ελλάδα με μια όσο το δυνατόν εντυπωσιακότερη επίδειξη μεγαλείου» (Blume 1986, 36)• σε αυτό βοηθούσε και η εποχή του εορτασμού των Μεγάλων Διονυσίων, η οποία επέτρεπε την έλευση πλήθους ανθρώπων από άλλες πόλεις, καθιστώντας έτσι την εορτή ένα πανελλήνιο γεγονός. Το απόγευμα της ίδιας ημέρας

γίνονταν οι διθυραμβικοί αγώνες. Οι επόμενες ημέρες ήταν αφιερωμένες στους δραματικούς αγώνες.

Η διοργάνωση των δραματικών αγώνων αποτελούσε κρατική υπόθεση. Μετά την ανάληψη των καθηκόντων τους, οι αρμόδιοι άρχοντες για τις εορτές (ο επώνυμος για τα Μεγάλα Διονύσια και ο βασιλεύς για τα Λήναια) εξέλεγαν τους ποιητές που θα διαγωνίζονταν: τρεις για τους τραγικούς αγώνες (ο καθένας έπρεπε να παρουσιάσει τρεις τραγωδίες και ένα σατυρικό δράμα) και πέντε για τους κωμικούς αγώνες[4]. Η διαδικασία επιλογής των ποιητών δεν μας είναι ακριβώς γνωστή. Το πιθανότερο είναι ότι οι άρχοντες λάμβαναν γνώση τουλάχιστον ενός μέρους του περιεχομένου των έργων. Πέραν όμως από την τυχούσα αισθητική ή καλλιτεχνική αξία των έργων, φαίνεται πως έπαιζε σημαντικό ρόλο και η προσωπικότητα των υποψηφίων. Αυτό σημαίνει πως αν ένας ποιητής ήταν ήδη γνωστός με το έργο του και είχε κερδίσει την επιδοκιμασία του κοινού με παλαιότερες επιτυχίες του, είχε περισσότερες πιθανότητες επιλογής. Γεγονός που μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο ποιητής συμμετείχε στις πολιτικές και ιδεολογικές ζυμώσεις της δημοκρατικής Αθήνας, «αφού και η συμμετοχή του στους αγώνες σχετιζόταν σε μεγάλο βαθμό με την κρατική εξουσία και τους πολίτες-θεατές» (Ανδριανού-Ξιφαρά 2001, 20).

Το επόμενο καθήκον των αρχόντων ήταν να επιλέξουν τους υποκριτές που θα υποδύονταν τους βασικούς ρόλους και τους *χορηγούς*[5] που θα αναλάμβαναν τα έξοδα του κάθε χορού. Οι χορηγοί ήταν υπεύθυνοι για την συντήρηση και την οικονομική αποζημίωση των συντελεστών της παράστασης καθ' όλη την διάρκεια των δοκιμών. Επιβαρύνονταν, επίσης, με τα έξοδα της *σκευής* (= προσωπεία και κοστούμια) των ηθοποιών και των χορευτών. Με κλήρωση καθοριζόταν ποιος χορηγός θα αναλάμβανε την κάθε παράσταση. Πρώτη μέλημα του χορηγού ήταν να επιλέξει τους πολίτες που θα συμμετείχαν στον χορό. Όλοι οι ελεύθεροι πολίτες μπορούσαν να λάβουν μέρος και η συμμετοχή των επιλεχθέντων ήταν υποχρεωτική. Ο χορηγός ήταν υπεύθυνος και για τον διορισμό *χοροδιδασκάλου*, ενός επαγγελματία δηλαδή που θα εκπαίδευε τον χορό, σε περίπτωση που ο ποιητής δεν επιθυμούσε να αναλάβει αυτό το καθήκον. Ως αντάλλαγμα για την γενναιοδωρία τους, η πόλη προσέφερε στους χορηγούς τιμές και δημόσια αναγνώριση, όπλα αποτελεσματικά στην πολιτική αρένα. Εξάλλου, «*η ανάληψη μιας χορηγίας θα αποτελούσε ένα από τα πρώτα συστατικά που θα παρουσίαζε ένας Αθηναίος πολίτης, για να πείσει ένα ακροατήριο ότι η αφοσίωσή του προς το κράτος ήταν ξεχωριστή*» (Χουρμουζιάδης 1972, 362).

Αρμοδιότητα του κράτους ήταν και η επιλογή των ανθρώπων που θα αξιολογούσαν τα δράματα. Αρχικά το συμβούλιο της καθεμιάς από τις δέκα φυλές πρότεινε ορισμένους υποψήφιους. Οι κάλπες με τα ονόματα των υποψηφίων σφραγίζονταν και φυλάσσονταν στην Ακρόπολη. Την ημέρα της γιορτής κληρωνόταν ένα όνομα από κάθε κάλπη και έτσι σχηματιζόταν το σώμα των δέκα κριτών. Οι κριτές, μετά την ορκωμοσία τους – και αφού είχαν τελεστεί οι θυσίες, που υπογράμμιζαν τον θρησκευτικό χαρακτήρα της εκδήλωσης (Blume 1986, 40) –, καταλάμβαναν τις τιμητικές τους θέσεις και οι παραστάσεις μπορούσαν να αρχίσουν. Μετά το τέλος των παραστάσεων οι κριτές έγραφαν σε μια πινακίδα τα ονόματα των ποιητών κατά σειρά προτίμησής τους. Μια ακόμη κάλπη δημιουργούνταν με τις πινακίδες των κριτών, από την οποία κληρώνονταν πέντε πινακίδες που έδιναν και το τελικό αποτέλεσμα. Το βραβείο ήταν ένα στεφάνι από κισσό, το οποίο απονέμονταν στον ποιητή, στον χορηγό και αργότερα και στον ηθοποιό. Επίσης, ένα μνημείο στηνόταν στην οδό των Τριπόδων, κοντά στο θέατρο του Διόνυσου, προς τιμήν του χορηγού. Τέλος, την επομένη των Μεγάλων Διονυσίων συγκεντρωνόταν η εκκλησία του δήμου για να εξετάσει εάν η γιορτή διεξήχθη με τον προσήκοντα τρόπο (Χουρμουζιάδης 1972, 361).

Πριν προχωρήσουμε στην εξέταση της θεματολογίας του αττικού δράματος θα πρέπει να γίνει μια μικρή αναφορά στα τεχνικά χαρακτηριστικά των παραστάσεων, την σκηνογραφία και την ενδυματολογία. Η σκηνογραφία, μέχρι και τα τέλη του 5ου ΠΚΕ αιώνα, δεν έχει να επιδείξει θεαματική ανάπτυξη. Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, το θέατρο βρισκόταν μέσα στον ιερό χώρο του θεού Διόνυσου, οπότε μπορούμε με ασφάλεια να υποθέσουμε ότι αρχικά ο ναός του θεού επιτελούσε αρχικά έναν ρόλο υποτυπώδους 'σκηνικού' (Χουρμουζιάδης 1991, 48). Σύμφωνα με τα αρχαιολογικά δεδομένα, ένα χαμηλό ξύλινο πατάρι, που χρησιμοποιούταν ως αποθήκη και αποδυτήριο, αποτέλεσε την πρώτη σκηνή. Ο Αισχύλος ήταν ο πρώτος που ενσωμάτωσε αυτό το ξύλινο κατασκεύασμα στην παράσταση και το μετέτρεψε «σε μόνιμο φόντο της δράσης των υποκριτών, η οποία θα εκτυλίσσεται πλέον στο λογείο» (Εμμανουήλ-Φεσσά, σ. 128).

Η *σκευή*, από την άλλη μεριά, των υποκριτών και των χορωδών, αποτελούσε δομικό συστατικό των δραματικών παραστάσεων. Το βασικότερο μέρος της ήταν η μάσκα, την οποία φορούσαν τόσο οι υποκριτές όσο και τα μέλη του χορού. Η χρήση προσωπείου εξυπηρετούσε δύο ρόλους: α) διευκόλυνε «την εξαφάνιση της φυσιογνωμίας του ηθοποιού, ώστε να αναδειχθούν τα τυπικά γνωρίσματα του υποδυόμενου ρόλου» (Εμμανουήλ-Φεσσά, 365)• β) έδινε την δυνατότητα στον ηθοποιό να αλλάζει ρόλους σε ελάχιστο χρόνο χωρίς να αλλάζει αμφίεση. Μπορούμε να καταλάβουμε την σημασία του δεύτερου ρόλου αν λάβουμε υπόψη μας το γεγονός ότι, μέχρι και το τέλος της κλασικής εποχής, οι υποκριτές που υποδύονταν όλους τους ρόλους – συμπεριλαμβανομένων των γυναικείων – ήταν το μέγιστο τρεις. Η χρήση της μάσκας έλκει, βέβαια, την καταγωγή της από τις τελετουργίες της λατρείας του Διόνυσου. Ο ρόλος της, όμως, στην εξελιγμένη τραγωδία δεν είναι πλέον ιερουργικός αλλά αισθητικός και συμβολικός (Εμμανουήλ-Φεσσά, 128). Συμβολικό χαρακτήρα είχε και το ένδυμα της τραγωδίας, με τα διονυσιακά του χαρακτηριστικά[6] και την «ιερατική του μεγαλοπρέπεια» (Εμμανουήλ-Φεσσά, 128). Η σύνδεση του δράματος με τις θρησκευτικές του καταβολές είναι πιο εμφανής στο σατυρικό δράμα με τον χορό των μεταμφιεσμένων σατύρων, και στην κωμωδία με τα φαλλικά στοιχεία και τον υπερτονισμό των γεννητικών οργάνων.

Η σύνδεση, ωστόσο, αυτή γίνεται πιο χαλαρή όταν εισερχόμαστε στην θεματολογία του αττικού δράματος. Από την μια πλευρά, όλες οι «συνυποδηλώσεις του Διόνυσου – το ανορθολογικό, η τρέλα, οι γυναίκες, ο δαιμονικός χορός και η δαιμονική μουσική, τα ασαφή όρια ανάμεσα στο ζωώδες, το ανθρώπινο και το θεϊκό – συνδέονται με την τραγωδία» (Segal 1996, 453). Από την άλλη, όμως, η υπόθεση των δραμάτων αποκτούσε όλο και λιγότερη σχέση με την διονυσιακή λατρεία, όσο εξελισσόταν η τραγωδία, γεγονός που οδήγησε στον χαρακτηρισμό των θεμάτων της ως *απροσδιόνυσα* (*ουδέν προς Διόνυσον*, έλεγαν οι αρχαίοι). Τα θέματα της τραγωδίας αντλούνταν από τους μύθους. Ο χειρισμός τους, όμως, από τον ποιητή εξέφραζε τα προβλήματα και τις ανησυχίες που απασχολούσαν την αθηναϊκή κοινωνία και που προέκυπταν από τον τρόπο οργάνωσης της πολιτικής και κοινωνικής ζωής της πόλης[7]. Το υλικό, δηλαδή, της τραγωδίας προέρχεται από τον κοινωνικό προβληματισμό, τον προβληματισμό σχετικά με την ανθρώπινη δράση. Ειδικότερα, ο Vernant προσδιορίζει αυτόν τον προβληματισμό στην διαμάχη που βιώνει ο τραγικός ήρωας ανάμεσα στους άγραφους νόμους της θρησκευτικής παράδοσης και τους νέους κανόνες του δικαίου της πόλης (Vernant-Naquet 1988, 19-20) [8]. Στο πλαίσιο του κοινωνικού προβληματισμού εγγράφεται και η στροφή, ορισμένες φορές, των τραγικών ποιητών σε σύγχρονα ιστορικά θέματα (λ.χ. Αισχύλου *Πέρσες*), υπό την επίδραση, κατά τον Lesky, των πολιτικών ανδρών, «που ήθελαν να συμβουλεύουν τους Αθηναίους για τα λάθη του παρελθόντος, ή να τους εξυψώνουν με μεγάλες αναμνήσεις» (Lesky 1981, 337).

Ακόμα και το σατυρικό δράμα, το είδος με την μεγαλύτερη συγγένεια με την διονυσιακή λατρεία, αντλούσε το υλικό του από τον ίδιο μυθικό κύκλο με την τριλογία τραγωδιών που είχε προηγηθεί. Πολλές φορές, μάλιστα, οι ποιητές των σατυρικών δραμάτων παρωδούσαν συγκεκριμένες σκηνές από τις προηγηθείσες τραγωδίες (Χουρμουζιάδης 1972, 356), ελαφρώνοντας έτσι το βαρύ κλίμα που δημιουργούσαν κατά περίσταση. Στην κωμωδία, τέλος, έβρισκαν εύφορο έδαφος οι ποιητές για να ασκήσουν κοινωνική κριτική, να σατιρίσουν τους νέους θεσμούς, όπως τα δικαστήρια ή η εκκλησία του δήμου (*Σφήκες, Εκκλησιάζουσαι*), ή να παρωδήσουν δημόσια πρόσωπα, όπως ο Κλέων (*Ιππής*). Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Neselrath, «με την *παρρησίαν* και το *ονομαστί κωμωδείν* οι κωμικοί στρέφονταν εναντίον τόσο του δημοκρατικού κατεστημένου όσο και κάθε κοσμοθεωρητικού και πολιτιστικού νεωτερισμού» (Vernant-Naquet 1988, 18).

Στην αντίληψη των αρχαίων ελλήνων η θρησκευτική και η πολιτική ζωή ήταν άρρηκτα συνδεδεμένες. Όπως χαρακτηριστικά το θέτει ο Μπιργάλιας: «Η θρησκεία αποτελούσε μια λειτουργία της πόλης. Στο πλαίσιο αυτό η πόλη ήταν ο αποκλειστικός υπεύθυνος για όλα τα θέματα που την αφορούσαν (όριζε τον ρόλο και το εύρος επιρροής των ιερέων, οργάνωνε τις θρησκευτικές εορτές και προσδιόριζε ποιοι και πώς θα συμμετέχουν σ' αυτές κλπ.)» (Μπιργάλιας 2000, 359). Αυτή η σχέση φαίνεται πως αντανακλάται και στο αρχαίο ελληνικό θέατρο.

Χάρη στο πολιτικό πλαίσιο, την διαλεκτική δομή και τις ευμετάβλητες σχέσεις ανάμεσα στον ήρωα-άτομο και την κοινότητα (που αντιπροσωπεύεται από τη χορωδία), η τραγωδία καθίσταται η ιδιάζουσα μορφή τέχνης της δημοκρατίας, η οποία με τη γέννησή της με τον Πεισίστρατο όφειλε λογικά να την θέσει υπό την προστασία της. Η όλη οργάνωση των διονυσιακών εορτών αντανακλούσε τους στόχους και το μηχανισμό του δημοκρατικού συστήματος, αποσκοπώντας, αφενός, στην ενδυνάμωση της πολιτικής συμμετοχικότητας και, αφετέρου, στην επίδειξη της κοινωνικής ευμάρειας στους ξένους που κατέκλυζαν την Αθήνα. Πάνω από όλα όμως η τραγωδία είναι δημιουργός συλλογικών συναισθημάτων. Οι πολίτες θεατές παρά τις διαφορές τους αποκτούν συνείδηση της αλληλεγγύης τους μέσα στα πολιτικά πλαίσια και το δημόσιο χώρο που είναι συγκεντρωμένοι. Όπως αναφέρει ο Baldry, «υπάρχουν φανερές αναλογίες ανάμεσα στις συναθροίσεις της εκκλησίας του δήμου επάνω στην Πνύκα και στις θεατρικές παραστάσεις, χίλια περίπου μέτρα πιο πέρα: πρόκειται για τη μαζική συμμετοχή των πολιτών, την ενεργό συμμετοχή τους, την ευφράδεια ρητόρων και ηθοποιών» (Baldry 1992, 31). Εξάλλου, το ότι ακόμη και η παρακολούθηση των παραστάσεων συνιστούσε χρέος του πολίτη, όπως η συμμετοχή του σε άλλες πολιτικές δραστηριότητες, αποδεικνύει η παροχή οικονομικής ενίσχυσης, του θεωρικού, ανάλογης με την αποζημίωση για τη θητεία στην Ηλιαία, για όσους δεν μπορούσαν να ανταποκριθούν στην δαπάνη αγοράς εισιτηρίων.

Κλείνοντας τη συνοπτική αυτή μελέτη παραθέτουμε την πολύ εύστοχη περιγραφή που κάνει ο Nesselrath για το αρχαίο ελληνικό θέατρο: «*Στην Αθήνα του 5ου αι. το θέατρο δεν ήταν σε καμία περίπτωση απλή ψυχαγωγία, αλλά αντιμετωπιζόταν και ως παιδαγωγικός θεσμός ιδιαίτερης σημασίας. Τα θέματα των τραγωδιών προέρχονται κυρίως από τον μύθο, που τώρα όμως εξετάζεται κριτικά στο φως νέων ηθικών και κοσμοθεωρητικών επιταγών. Το τραγικό δράμα δεν εξυμνεί μεγάλες οικογένειες, δεν προβάλλει τις αριστοκρατικές παραδόσεις, αλλά θέτει το πρόβλημα του ανθρώπου και της μοίρας του και αποκαλύπτει τα λάθη, την ενοχή και τον πόνο του θέτοντάς τα αντιμέτωπα με ένα θεϊκό σύμπαν που μπορεί να είναι προπύργιο της δικαιοσύνης αλλά και ακατανόητα εχθρικό. Η τραγωδία εξετάζει επίσης τις πράξεις του ατόμου στο πλαίσιο αξιών που είναι κοινές στο κοινωνικό σύνολο. Το θέατρο είναι επομένως ουσιαστικά «πολιτικό», μια διαδικασία κατανόησης και*

αυτοπροσδιορισμού μιας κοινωνίας που είχε αναγάγει τον λόγον σε ακρογωνιαίο λίθο του τρόπου ζωής της» (Nesselrath 2001, 226).

Σημειώσεις

[1] Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Lesky (1981, 332) αναφορικά με αυτήν την μαρτυρία «*μας δείχνει με υποδειγματικόν τρόπο εκείνην την σύνδεση του λατρευτικού άσματος για τους ήρωες, με την λατρεία του Διόνυσου, που έγινε αποφασιστικό στοιχείο για το περιεχόμενο της εξελιγμένης τραγωδίας. Τραγούδια για ήρωες υπήρχαν σε πολλούς τόπους, και τις περισσότερες φορές πρέπει να ήταν νεκρικοί θρήνοι. Ο μεγάλος ρόλος του θρήνου στην τραγωδία βρίσκει από εδώ την εξήγησή του*»

[2] Στις μεγάλες εορτές του Διόνυσου συμπεριλαμβάνονται τα *Ανθεστήρια* και τα *κατ' αγρούς Διονύσια*. Κατά τη διάρκεια των Ανθεστηρίων δεν γίνονταν δραματικοί αγώνες. Τα κατ' αγρούς Διονύσια διεξάγονταν στις αγροτικές περιοχές της Αττικής έξω από την πόλη των Αθηνών. Σε αυτά θα πρέπει να τελούνταν δραματικές παραστάσεις, αλλά οι πληροφορίες που έχουμε δεν μας επιτρέπουν μια πιο εκτενή αναφορά.

[3] Η αρχική διάρκεια ήταν από τις 11 ως τις 13 του Ελαφηβολιώνα, αλλά μετά την είσοδο της κωμωδίας στους αγώνες, το έτος 486 ΠΚΕ, το τέλος μετατέθηκε κατά μία ημέρα (Blume 1986, 40).

[4] Κατά την περίοδο του πελοποννησιακού πολέμου, όταν ήταν αναγκαίες κάποιες περικοπές στο πρόγραμμα της εορτής, οι κωμωδίες που διαγωνίζονταν ήταν τρεις και η καθεμία παρουσιαζόταν μετά το τέλος κάθε τετραλογίας.

[5] Η χορηγία αποτελούσε μία από τις σημαντικότερες *λειτουργίες* του αθηναϊκού κράτους. Αποτελούσε ένα είδος έμμεσης φορολογίας και ήταν υποχρέωση κάθε ελεύθερη πολίτη που μπορούσε να ανταποκριθεί οικονομικά. Στα Λήναια μάλιστα ήταν καθήκον και των μετοίκων. (Blume 1986, 49).

[6] Δύο παραδείγματα μας δίνει ο Lesky (1981, 331): τον «*χειριδωτό» (=με μανίκια) χιτώνα και τον κόθορνο, που μόνο στην ελληνιστική εποχή έγινε χοντροκομμένο ξυλοπάπουτσο, ενώ αρχικά ήταν ένα μαλακό πόδημα που σκέπαζε λίγο και την γάμπα, όπως το φορά και ο ίδιος ο Διόνυσος*»

[7] Όπως, για παράδειγμα, το θέμα του περιορισμού της εξουσίας του Αρείου Πάγου στις *Ευμενίδες* του Αισχύλου• (Segal 1996, 465).

[8] Πρβλ. Segal (1996, 468) «*αυτό που ενδιαφέρει την τραγωδία δεν είναι ο εντοπισμός των ενόχων και η τιμωρία τους, αλλά γενικότερα το πρόβλημα της λήψης μιας απόφασης*».

Βιβλιογραφία

Ανδριανού Ε. & Ξιφαρά Π., (2001), *Αρχαίο Ελληνικό Θέατρο*, Πάτρα: Ε.Α.Π.

Baldry, H.C., (1992), *Το τραγικό θέατρο στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα: Καρδαμίτσας.

Blume, H.D., (1986), *Εισαγωγή στο Αρχαίο Θέατρο*, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.

Chamoux, F., (1999), *Ο Ελληνικός Πολιτισμός*, Αθήνα: Δαίδαλος-Ι. Ζαχαρόπουλος.

Εμμανουήλ-Φεσσά, Ε., (χ.χ.) Θέατρο, Κινηματογράφος, Μουσική, Χορός, *Εκπαιδευτική Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 28, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.

Lesky, A., (1981), *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, Θεσσαλονίκη: Αφοι Κυριακίδη Α.Ε.

Μπιργάλιας, Ν., (2000), Αρχαία ελληνική θρησκεία, στο Μήλιος Α., κ.ά., *Δημόσιος και Ιδιωτικός Βίος στην Ελλάδα Ι: Από την Αρχαιότητα έως και τα Μεταβυζαντινά Χρόνια*, τόμος Α, Πάτρα: Ε.Α.Π.

Nesselrath, H.G., (επιμ.), (2001), *Εισαγωγή στην Αρχαιογνωσία*, τόμος Α΄, Αθήνα: Παπαδήμας.

Segal, C., (1996), Ο έλληνας άνθρωπος, θεατής και ακροατής, στο: Borgeaud P., κ.ά., *Ο Έλληνας Άνθρωπος*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Vernant, J.P., Naquet, P.V., (1988), *Μύθος και Τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα*, τόμος Α,

Αθήνα: Ι. Ζαχαρόπουλος.
Χουρμουζιάδης Ν., (1972), Θέατρο, στο *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμος Γ2, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.
Χουρμουζιάδης, Ν., (1991), *Όροι και μετασχηματισμοί στην αρχαία ελληνική τραγωδία*, Αθήνα: Γνώση.

Τα μοναρχικά καθεστώτα στην Ευρώπη από τον 16ο έως τον 18ο αιώνα

Λέξεις κλειδιά: *ανεξέλεγκτος δεσποτισμός*, *απολυταρχισμός*, *αστική τάξη*, *βογιάροι*, *δουλοπάροικοι*, *δούμα*, *κομουνέρος*, *κόρτες*, *μοναρχία*, *πληβείοι*, *φεουδαρχία*

Ε. Λαγουδάκη, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο

Στη διάρκεια των Πρώιμων Νέων Χρόνων οι διάφοροι δυναστικοί οίκοι επέβαλαν στα μεγάλα ευρωπαϊκά κράτη την απόλυτη μοναρχία κάνοντας τη βασιλική εξουσία ισχυρότερη από ποτέ άλλοτε. Βέβαια, η έννοια του κράτους δεν είχε λάβει ακόμα τη μορφή που έχει στη σύγχρονη εποχή. Τα κράτη, αυτά τα νέα πολιτικά οικοδομήματα, πολλές φορές δεν είχαν εδαφική συνέχεια, καθώς μεταβάλλονταν συχνά τα σύνορά τους και αντιμετωπίζονταν από τους βασιλείς τους ως οικογενειακά φέουδα.

Στη διάρκεια των Πρώιμων Νέων Χρόνων οι διάφοροι δυναστικοί οίκοι επέβαλαν στα μεγάλα ευρωπαϊκά κράτη την απόλυτη μοναρχία κάνοντας τη βασιλική εξουσία ισχυρότερη από ποτέ άλλοτε. Βέβαια η έννοια του κράτους δεν είχε λάβει ακόμα τη μορφή που έχει στις μέρες μας. Τα κράτη, αυτά τα νέα πολιτικά οικοδομήματα, πολλές φορές δεν είχαν εδαφική συνέχεια, καθώς μεταβάλλονταν συχνά τα σύνορά τους και αντιμετωπίζονταν από τους βασιλείς τους ως οικογενειακά φέουδα. Προσπαθούσαν να τα διατηρήσουν και να τα επεκτείνουν, μέσω πολεμικών συγκρούσεων ή κατάλληλων γάμων και κληρονομιών, χωρίς να υπολογίζουν τους υπηκόους τους οι οποίοι θεωρούνταν κτήμα του κράτους. Άλλωστε, υπήκοος ενός κράτους χαρακτηριζόταν κάποιος από τον μονάρχη στον οποίο κατέβαλε τους φόρους που του αναλογούσαν ή από τον ηγεμόνα που του απένεμε τη δικαιοσύνη. (Ράπτης 1999, 165, 176 & 182, Burns 1983 197, Berenger-Durand 1990, 8-9).

Την περίοδο αυτή η κοινωνία χαρακτηριζόταν από έντονες αντιθέσεις. Παρουσιάστηκε μεγάλη αύξηση του πληθυσμού και των τάσεων αστικοποίησης. Η μεσαία (αστική) τάξη έκανε την εμφάνισή της και αποτελείτο κυρίως από φιλόδοξους και ικανούς εμπόρους που συσσώρευαν πλούτο, αποκτούσαν γη, μόρφωση και ονειρεύονταν μια συγχώνευση με την ελίτ. Όμως δεν έχαιραν εκτίμησης από την ανώτερη τάξη, που τους θεωρούσε κατώτερους και δεν τους επιτρεπόταν να καταλαμβάνουν κυβερνητικές θέσεις οι οποίες αποτελούσαν αποκλειστικό προνόμιο της αριστοκρατίας. Η μέχρι τότε υπολογίσιμη παπική εξουσία υποβαθμίστηκε απέναντι στην κοσμική, γιατί η χριστιανική εκκλησία διχάστηκε από τον Προτεσταντισμό και διαρρήχθηκε η ενότητά της. Εντούτοις ο κλήρος εξακολουθούσε να είναι προνομιούχος τάξη. Οι ευγενείς αποτελούσαν την ελίτ των κοινωνικών τάξεων κερδίζοντας πλούτο από την εκμετάλλευση της γης η οποία είναι κληρονομική όπως και οι τίτλοι ευγενείας. Από την άλλη μεριά, η αγροτική τάξη, που αποτελεί σε πολλές περιπτώσεις το 90% του πληθυσμού, στηρίζει την οικονομία με τη φορολόγησής της, την αγροτική παραγωγή για τη διατροφή των πόλεων, εφοδιάζει τα στρατεύματα με στρατιώτες και ζει κάτω από δύσκολες συνθήκες (Ράπτης 1999, 187, Αρβελέρ-Aymard 2003, 95-105 & 140-141, Burns 1983, 182-183 & 191-192, Berenger-Durand 1990, 219-225).

Η πολιτική θεωρία της απόλυτης μοναρχίας

Κορυφαίοι πολιτικοί στοχαστές της εποχής όπως ο Γάλλος Ζαν Μποντέν και ο Άγγλος Τόμας Χομπς διατύπωσαν την άποψη ότι η απόλυτη μοναρχία ήταν το ιδανικό σύστημα διακυβέρνησης. Έπρεπε να είναι απεριόριστη και δε δεσμευόταν από κανένα νομοθετικό ή αντιπροσωπευτικό σώμα. Παρείχε ασφάλεια στους υπηκόους της οι οποίοι για το λόγο

αυτό όφειλαν απόλυτη υπακοή στο δια βίου μονάρχη τους και δεν τους αναγνωριζόταν το δικαίωμα εξέγερσης. Ο μονάρχης είχε το δικαίωμα να κυβερνά δεσποτικά, επειδή ο Θεός και ο λαός του είχαν δώσει την απόλυτη, τελεσίδικη και αμετάκλητη εξουσία (Ράπτης 1999, 183, Burns 1983, 236-237, Anderson 2003, 47).

Ο ανεξέλεγκτος δεσποτισμός και θεσμοί ελέγχου της απόλυτης μοναρχίας

Στο πλαίσιο αυτό κινείται η διακυβέρνηση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, που είναι και το μοναδικό κράτος στην Ευρώπη που κυβερνάται από ανεξέλεγκτο δεσποτισμό με βάση τα ανατολικά πρότυπα. Ο σουλτάνος είναι ο μοναδικός άρχοντας και έχει δικαιώματα ζωής ή θανάτου σε όλους τους υπηκόους του ανεξαρτήτως τάξεων, θέσεων και αξιωμάτων. Όλες οι εξουσίες άγονται και φέρονται από αυτόν και οι εδαφικές εκτάσεις της αυτοκρατορίας είναι ιδιοκτησία του. Η κινητήρια δύναμη της αυτοκρατορίας είναι ο στρατός με αποκλειστικό έργο την εδαφική της επέκταση. Το μιλιταριστικό αυτό κράτος ελέγχει και εξουσιάζει όλες τις δραστηριότητες των υπηκόων του (Anderson, 2003, σσ. 362-379, Ράπτης 1999, σ. 195, Zurcher 2004, σσ. 55-60).

Στην υπόλοιπη Ευρώπη, η πραγματικότητα είναι εντελώς διαφορετική στην πράξη από τη θεωρία. Ο Perry Anderson στο βιβλίο του Το απολυταρχικό κράτος μας πληροφορεί ότι «Καμιά δυτική μοναρχία δεν διέθετε ποτέ απόλυτη εξουσία πάνω στους υπηκόους της, με την έννοια του ανεξέλεγκτου δεσποτισμού» (Anderson, 2003, 47). Πράγματι, η μοναρχική εξουσία περιοριζόταν από τους γραπτούς και άγραφους νόμους, τις παραδόσεις και τα εθιμικά δίκαια, που κατά κανόνα σέβονταν οι μονάρχες. Επίσης τα οικονομικά συμφέροντα και προνόμια των ανώτερων κοινωνικών τάξεων, κυρίως των ευγενών και του κλήρου, δέσμευαν την βασιλική εξουσία η οποία φρόντιζε να τις ικανοποιεί, γιατί ήταν οι άμεσοι υποστηρικτές της. Τέλος τα όργανα αντιπροσώπευσης των τάξεων –ευγενείς, κλήρος, εκπρόσωποι πόλεων- ασκούσαν μια μορφή ελέγχου και αποτελούσαν ένα αντίβαρο στη μοναρχική εξουσία. Παρόλο που παρακάμπτονταν, παρακωλύονταν και προοδευτικά υποβαθμίζονταν, σπανίως διαλύονταν από τους μονάρχες. Για τους υπόλοιπους υπηκόους η μοναρχία ήταν ένας απόμακρος θεσμός και ο μονάρχης απλώς ένα σύμβολο. Οι λαϊκές μάζες ήταν ανομοιογενείς και αμόρφωτες. Οι δύσκολες συνθήκες διαβίωσης και η έλλειψη επικοινωνίας και μεταφορικών μέσων, δεν επέτρεπαν στην μοναρχική εξουσία να φτάσει μέχρι τη βάση της κοινωνικής πυραμίδας. Έτσι, οι κατώτερες τάξεις εξουσιάζονταν από τους φεουδάρχες και τους ιδιοκτήτες της γης, οι οποίοι τους απομυζούσαν. (Ράπτης 1999, 183, 187, Burns 1983, 198, Αρβελέρ-Maurice 2003, 103-105, 132-145, Anderson 2003, 40-45).

Δυνάμεις στήριξης της απόλυτης μοναρχίας

Η απόλυτη μοναρχία, στηριζόμενη στα πλούτη που απέφεραν οι ανακαλύψεις, το εμπόριο και η φορολογία, συντηρούσε ισχυρό γραφειοκρατικό μηχανισμό και μορφωμένη υπαλληλία μέσω των οποίων ασκούσε την εξουσία της. Επιπλέον διατηρούσε ετοιμοπόλεμο μισθοφορικό στρατό για την επιβολή της τάξης στο εσωτερικό και για επεκτατικούς πολέμους στο εξωτερικό. Τέλος η εύνοια των πλούσιων αστών των πόλεων, η αριστοκρατική τάξη και ο κλήρος εξέθρεψαν και στήριξαν την απολυταρχία προκειμένου να προστατεύσουν και να σταθεροποιήσουν τα δικά τους προνόμια. Αυτές οι σχέσεις της αριστοκρατίας με την μοναρχία για τη διακυβέρνηση και την εφαρμογή της εξουσίας άλλες φορές ήταν ωφέλιμη και άλλες δημιουργούσε προβλήματα (Ράπτης 1999, 182, Burns 1983, 198, Αρβελέρ-Aymard 2003, 132-145, Anderson 2003, 14-32).

Ισπανία

Το 1496 τα βασίλεια της Καστίλης και της Αραγονίας ενώθηκαν μετά το γάμο των διαδόχων των θρόνων τους. Οι μονάρχες του ανομοιογενούς αυτού βασιλείου υποστήριξαν και χρηματοδότησαν τις εξερευνήσεις με αποτέλεσμα τα νέα εδάφη να τους αποφέρουν

απίστευτο πλούτο. Η εδαφική έκταση του βασιλείου αυτού επεκτείνεται μέσω της πατρογονικής κληρονομιάς της Πορτογαλίας, εδαφών της Γερμανικής αυτοκρατορίας και ορισμένων ιταλικών βασιλείων. Έτσι η Ισπανία κατά τη διάρκεια του 16ου αιώνα έγινε η πρώτη μεγάλη ευρωπαϊκή δύναμη. Οι Ισπανοί μονάρχες πίστευαν ότι ο Θεός τους είχε εμπιστευθεί την εξουσία και έπρεπε να επιβάλουν τη ρωμαιοκαθολική πίστη τους σε όλους τους υπηκόους του απέραντου βασιλείου τους. Αυτό είχε σαν αποτέλεσμα τις θρησκευτικές διώξεις όλων όσοι δεν είχαν την ίδια πίστη με τους ηγεμόνες με την εφαρμογή του θεσμού της Ιεράς Εξέτασης. Οι αντιπροσωπευτικοί θεσμοί των τεσσάρων τάξεων – μεγιστάνες, κατώτεροι ευγενείς, κλήρος και αστοί – τα «Κόρτες», υποτάχθηκαν προοδευτικά και συνεδρίαζαν περιστασιακά για να ψηφίσουν νέους νόμους και φόρους του μονάρχη. Από αυτούς τους φόρους εξαιρούνταν οι δύο πρώτες τάξεις και επομένως δεν είχαν λόγους να μην υποστηρίζουν τις μοναρχικές αποφάσεις. Οι μονάρχες απέσπασαν από την Παποσύνη τα εκκλησιαστικά προνόμια και προσπάθησαν να δημιουργήσουν μια αποτελεσματική εκτελεστική εξουσία υιοθετώντας το θεσμό των αντιβασιλέων και σχηματίζοντας διάφορα συμβούλια (πολέμου, οικονομικών , του κράτους, των αποικιών, κ.λπ.).

Αυτοί οι θεσμοί στηρίζονταν από μορφωμένους υπαλλήλους, νομομαθείς, γραφειοκράτες ή ανθρώπους της εκκλησίας. Οι υψηλόβαθμες θέσεις των συμβουλίων αποδίδονταν σε ανώτερους ευγενείς, αξιωματούχους και αρχιερείς στους οποίους μεταβιβαζόταν μέρος της εξουσίας των μοναρχών. Σε τοπικό επίπεδο τη διακυβέρνηση των επαρχιών είχε στα χέρια της μια αριστοκρατία που συγκέντρωνε όλες τις φεουδαρχικές εξουσίες. Επίσης, είχε την απόλυτη εξουσία και στο Νέο Κόσμο όπου ληστεύοντας και σφάζοντας ιθαγενείς στο όνομα του βασιλιά, οικοδόμησαν ένα φεουδαρχικό σύστημα, προκειμένου να αυξήσουν τον πλούτο τους. Στις αρχές του 16 ου αιώνα, η δυναστική πολιτική των καταχρήσεων και των αυθαιρεσιών των μικρών ευγενών που είχαν την τοπική διοίκηση, ξεσήκωσε τις λαϊκές μάζες. Η προσπάθεια της μοναρχίας για την καταστολή του κινήματος των «Κομουνέρος» κατέληξε σε θρίαμβο των βασιλικών στρατευμάτων και του κύριου όγκου της αριστοκρατίας. Τα προβλήματα της εκπροσώπησης της εξουσίας των μοναρχών έγιναν έντονα αντιληπτά και στις φλαμανδικές πόλεις, όπου οι αντιπρόσωποι του μονάρχη παραβίαζαν συστηματικά τα προγονικά προνόμια του λαού.

Δημιουργήθηκαν προβλήματα οικονομικά πολιτικά και θρησκευτικά. Ο βασιλικός στρατός με επικεφαλής αριστοκράτες εκπροσώπους της μοναρχίας, κατέπνιξε τα κινήματα και τις εξεγέρσεις που ξέσπασαν. Η αντιμετώπιση αυτή δεν εξομάλυνε την κατάσταση, με αποτέλεσμα να διατηρηθούν οι φυγόκεντρες τάσεις αυτών των πόλεων, μέχρι την τελική απόσχιση επτά επαρχιών του βορρά από το Ισπανικό στέμμα, των «Ηνωμένων Επαρχιών», στις αρχές του 17ου αιώνα. Μια άλλη εξέγερση ξεπεσμένων ευγενών , κατώτερου κλήρου, αγροτών, ανέργων, εργατών, στα μέσα του 17ου αιώνα, η «Καταλανική Επανάσταση», συγκλόνισε τη χώρα και συντρίφτηκε χάρη στην επέμβαση των Γάλλων με την παρακίνηση των Ισπανών μοναρχών και ευγενών. Παράλληλα η αριστοκρατία της Πορτογαλίας εξεγέρθηκε μετά την απώλεια της Βραζιλίας και η χώρα ξανακέρδισε την ανεξαρτησία της. Ένα ακόμα αριστοκρατικό πραξικόπημα, αυτό του 1677, οδήγησε και σε τυπικό κατακερματισμό της διοίκησης με το πέρασμα της κεντρικής πολιτικής εξουσίας στα χέρια της τάξης των μεγιστάνων.

Έτσι, μετά τον θάνατο του τελευταίου Αψβούργου βασιλιά χωρίς νόμιμο διάδοχο και τη δημιουργία του προβλήματος της διαδοχής του ισπανικού θρόνου στα τέλη του 17ου αιώνα, η Ισπανία έγινε εύκολη λεία του μονάρχη της γειτονικής Γαλλίας, ο οποίος επέβαλε τον γαλλικό απολυταρχισμό μέσω του εγγονού του. (Ράπτης 1999, 122, 157 & 135-137, Berstein-Milza 1997, 366-373 & 420-423, Burns 1983, 220-221 & 233, Αρβελέρ-Maurice

2003, 142-143, Anderson 2003, 56-82, Berenger-Durand 1990, 27-28, 47-51, 84-86 & 99-101, Berenger-Contamine, 1990, 320).

Γαλλία

Οι μονάρχες της Γαλλίας ήδη από την εποχή του εκατονταετούς πολέμου συντηρούσαν τακτικό στρατό και είχαν το δικαίωμα είσπραξης φόρων σε τακτά χρονικά διαστήματα ενώ ο γραφειοκρατικός μηχανισμός δούλευε ικανοποιητικά. Όσο περνούσαν τα χρόνια η σύγκληση των «συνελεύσεων των τάξεων» – ευγενών, κλήρου και αστών – γινόταν όλο και πιο αραιά γιατί σπανίως επικύρωναν τις αποφάσεις των μοναρχών. Τα διάφορα κρατικά συμβούλια και σώματα επανδρώνονταν από ανώτερους στρατιωτικούς, ευγενείς, εκπρόσωπους του κλήρου και δικαστικούς. Η μοναρχία, σε ένα κράτος που είχε γνωρίσει ισχυρό φεουδαρχικό σύστημα, προσπαθούσε να ελέγξει την αριστοκρατία και την εκκλησία προκειμένου να ενισχύσει τη δική της εξουσία. Απέκτησε το δικαίωμα να επεμβαίνει στα εκκλησιαστικά ζητήματα, εξάλειψε μεγάλους δυναστικούς οίκους και ενσωμάτωσε τη γη τους καθώς και τις απομακρυσμένες επαρχίες κάτω από την εξουσία της. Κατά τον 16ο αιώνα η κυβέρνηση της Γαλλίας βρίσκεται στα χέρια ευγενών και ιεραρχών ενώ η «τρίτη τάξη» κατέχει σπουδαίες θέσεις στην πολιτική και ποινική δικαιοσύνη όσο και στα δημόσια οικονομικά. Για να αντιμετωπισθεί η διοικητική ενότητα του πολυπληθέστερου κράτους στην Ευρώπη αυξήθηκε ο αριθμός των επαρχιών. Οι διοικητές τους , βασιλικοί πρίγκιπες και ευγενείς, δρούσαν σαν αυτόνομοι άρχοντες ασκώντας διάφορες εξουσίες. Οι θρησκευτικοί πόλεμοι που ξέσπασαν στη Γαλλία αυτή την περίοδο εξελίχθηκαν σε εσωτερικούς φεουδαρχικούς αγώνες ανάμεσα σε ανταγωνιστικές οικογένειες μεγιστάνων για τον έλεγχο της μοναρχίας. Το ξέσπασμα αυτό απελευθέρωσε επαναστατικές δυνάμεις των πληβείων που λιμοκτονούσαν σε πόλεις και ύπαιθρο εξαιτίας της φορολογίας και των δύσκολων συνθηκών διαβίωσης. Η τάξη των ευγενών κάτω από αυτό τον κίνδυνο συσπειρώθηκε και τις σύντριψε.

Η μοναρχία με πρωτεργάτες τους πρωθυπουργούς της, ενίσχυσε τη γραφειοκρατία τοπικά και κεντρικά, με την καθιέρωση του θεσμού της εξαγοράς δημοσίων θέσεων, οι οποίες καταλαμβάνονταν κυρίως από την ανερχόμενη αστική τάξη που αναπτυσσόταν γοργά σε αριθμό και σε περιουσία. Οι μονάρχες ανησυχούσαν ιδιαίτερα για τους αριστοκράτες που τους ανταγωνίζονταν, τους οποίους εξάλειψαν είτε δολοφονώντας τους πιο επικίνδυνους, είτε δημεύοντας τις περιουσίες τους, είτε καθιστώντας τους αυλικούς. Επίσης, καθιέρωσαν συστήματα αστυνόμευσης και ελέγχου της τοπικής αυτοδιοίκησης.

Η γαλλική μοναρχία έφθασε στο απόγειό της με τον Λουδοβίκο ΙΔ΄ (1643-1715), την ενσάρκωση της απόλυτης μοναρχίας. Ο «ελέω Θεού» μονάρχης ανέλαβε προσωπικά τη διοίκηση ολόκληρου του κρατικού μηχανισμού συγκεντρώνοντας στα χέρια του όλες τις εξουσίες. Η διοικητική ανάπτυξη ενισχύθηκε, με τη χώρα να διαιρείται σε περισσότερες επαρχίες και ο βασιλικός επόπτης –του οποίου η θέση έγινε με τον καιρό κληρονομική- ήταν η ανώτερη εξουσία. Ο στρατός έγινε τεράστιος σε μέγεθος και μια μηχανή αστυνόμευσης επανδρωμένη από μέλη των κρατικών σωμάτων έλεγχε τα πάντα σε όλη τη Γαλλία. Έτσι αφοπλίστηκε η επαρχιακή αριστοκρατία και καταστέλλονταν οι λαϊκές εξεγέρσεις. Οι «συνελεύσεις των τάξεων» αδυνατούσαν να διαπραγματευτούν τους φόρους και οι φορολογικές απαιτήσεις αυξήθηκαν. Την περίοδο αυτή οι ευγενείς εκδήλωσαν τη δυσαρέσκειά τους απέναντι στη μοναρχία για τη διαρκώς αυξανόμενη δύναμη των δικαστικών στα κρατικά συμβούλια με τη κίνημα της «Σφενδόνης». Μέλη της ανώτερης αριστοκρατίας, κάτοχοι δημοσίων θέσεων και η αστική τάξη των πόλεων υποκινούσαν λαϊκές εξεγέρσεις προς όφελός τους. Η μοναρχία μέχρι και το 1653 είχε εξολοθρεύσει και τους τελευταίους πυρήνες του κινήματος. Οι ανώτεροι ευγενείς εξαναγκάσθηκαν να διαμένουν στις Βερσαλλίες και απομακρύνθηκαν από την εξουσία των εδαφικών περιοχών

τους. Ο δεσμός τους όμως με το κράτος δεν άλλαξε, αφού αυτό εξακολουθούσε να προστατεύει τα βασικά τους συμφέροντα. Η τάξη των ευγενών παρέμενε πιστή στη μοναρχία, γιατί απαλλαγμένη από χρηματικές επιβαρύνσεις, σταδιακά μέχρι το τέλος του 18ου αιώνα, κατέλαβε πλήρως τον κρατικό μηχανισμό.

Οι διαρκείς πολεμικές συγκρούσεις και η κατάρρευση της αποικιακής αυτοκρατορίας της Γαλλίας μετά τον Επταετή πόλεμο με την Αγγλία (1756-1763), εξάντλησαν το κράτος. Υπερχρεωμένο με δάνεια και δημόσιο ταμείο ελλειμματικό, προσπάθησε να φορολογήσει τον πλούτο των ευγενών. Οι ευγενείς απαιτούσαν σε αντάλλαγμα πολιτικά δικαιώματα στη διεύθυνση του βασιλικού κράτους που απέτυχε τελικά να τους φορολογήσει. Η αριστοκρατία από την οποία προερχόταν ο απολυταρχισμός, στην οποία στηριζόταν και υπεράσπιζε τα συμφέροντά της, ποτέ δεν τον αποδέχθηκε και δεν τον εμπιστεύθηκε απόλυτα. Άλλωστε οι αποφάσεις της μοναρχίας δεν ήταν υπόλογες στην τάξη των ευγενών, ήταν αυθαίρετες και επωμιζόταν η ίδια τις συνέπειες. Αυτή η έλλειψη εμπιστοσύνης ανάμεσα στο κράτος και την τάξη των ευγενών έφερε τελικά την κοινή καταστροφή τους το 1789 με τη γαλλική επανάσταση. (Ράπτης 1999, 184-185, Berstein-Milza 1997, 405-412, Burns 1983, 214-220 & 230-235, Αρβελέρ-Aymard 2003, 140-142, Anderson 2003, 82-110, Berenger-Durand 1990, 11-16, 25-26 & 52-54).

Ρωσία

Ο μεγαλύτερης διάρκειας απολυταρχισμός που έφθασε άθικτος μέχρι τις αρχές του 20ού αιώνα είναι εκείνος της Ρωσίας. Σε αντίθεση με τη Δύση ο ανατολικός απολυταρχισμός ήταν ένας καταπιεστικός φεουδαρχικός μηχανισμός που σταθεροποίησε τη δουλοπαροικία. Οι τσάροι, όπως είχαν αυτοανακηρυχθεί, απαλλοτρίωσαν εδάφη εχθρικών τους γαιοκτημόνων και δημιούργησαν σώματα φρουρών, στους οποίους παραχωρούσαν κτήματα για τις υπηρεσίες τους. Επέτρεψαν στην τάξη των ιππέων πολεμιστών να καθορίζουν την πρόσοδο που θα αποσπούσαν από τους αγρότες τους καθιστώντας τους για πρώτη φορά κύριους του ανθρώπινου δυναμικού στη γη τους. Εκσυγχρόνισαν το φορολογικό σύστημα, κατάργησαν τις προμήθειες από επαρχιακούς αξιωματούχους και ίδρυσαν κεντρικό θησαυροφυλάκιο. Την τοπική αυτοδιοίκηση επάνδρωνε η αριστοκρατία με αντάλλαγμα τις υπηρεσίες της στο κράτος. Τα στρατιωτικά, οικονομικά και διοικητικά μέτρα ενίσχυσαν σε σημαντικό βαθμό την κεντρική εξουσία την οποία συνεπικουρούσε στο έργο της το «Σομπόρ» – η συνέλευση των εκπροσώπων του ορθόδοξου κλήρου, των βογιάρων και των αξιωματούχων ευγενών.

Για να αποφύγουν οι τσάροι την ερήμωση της επαρχίας από τις διαρκείς μετακινήσεις των αγροτών που προσπαθούσαν να γλιτώσουν από τις λεηλασίες των Τατάρων, τη φορολογία, την πανώλη και άλλες συμφορές, έλαβαν την απόφαση να προσδέσουν τους δουλοπάροικους με τη γη απαγορεύοντας κάθε μετακίνηση. Το διάταγμα αυτό ήταν το αποκορύφωμα του συστήματος της δουλοπαροικίας στις αρχές του 17ου αιώνα. Η ετερογενής λαϊκή μάζα που αντέδρασε συντρίφτηκε, συσπειρώνοντας τις γραμμές της αριστοκρατίας το 1613 γύρω από τον νεαρό βογιάρο Μιχαήλ Ρωμανόφ. Αυτή η δυναστεία των Ρωμανόφ εφάρμοσε τον απολυταρχισμό στη Ρωσία για τα επόμενα 300 χρόνια. Η ολιγάριθμη ελίτ της ρώσικης αριστοκρατίας, οι βογιάροι, ήταν εξαιρετικά πιο πλούσια από τους κατώτερους ευγενείς. Είχε στα χέρια της την κεντρική γραφειοκρατία, το ρωσικό στρατό και μεγάλο αριθμό δουλοπάροικων, τους οποίους παρέσυραν στη γη τους από τη γη των κατώτερων ευγενών, με την παροχή καλύτερων γεωργικών συνθηκών. Η ένταση ανάμεσα στους βογιάρους και τους μικρότερους γαιοκτήμονες οδήγησε τη μοναρχία στην νομοθέτηση της δουλοπαροικίας της αγροτιάς το 1649. Οι δουλοπάροικοι δέθηκαν στο εξής αμετάκλητα με το πρόσωπο των κυρίων τους, οι οποίοι μπορούσαν πλέον να τους πουλούν και χωριστά από τις οικογένειές τους, ενώ η γη κηρύχθηκε κληρονομική και απαγορεύθηκε

η αγορά ή η πώλησή της. Η τοπική αυτοδιοίκηση καταργήθηκε και ενσωματώθηκε στην κεντρική μηχανή. Η απαγόρευση της μετανάστευσης των αγροτών και η φορολογία που τριπλασιάσθηκε οδήγησαν στη μεγάλη αγροτική εξέγερση των κοζάκων το 1670 που συσπείρωσε για άλλη μια φορά τη μοναρχία και την αριστοκρατία.

Κατά το τέλος του 17ου αιώνα οι απαιτήσεις του απολυταρχισμού επέβαλαν τη χαλιναγώγηση των βογιάρων που δρούσαν πίσω από τους τσάρους και η «Δούμα» – το αντιπροσωπευτικό σώμα τους- διαλύθηκε. Μεγάλο μέρος του κρατικού προϋπολογισμού αφιερωνόταν στη συντήρηση επαγγελματικού στρατού και ναυτικού και η γραφειοκρατία διπλασιάσθηκε. Το Πατριαρχείο καταργήθηκε και μια διορισμένη Ιερά Σύνοδος υπέταξε την εκκλησία στο κράτος.

Ο 18ος αιώνας βρίσκει τους Ρώσους μονάρχες επηρεασμένους από τις ιδέες του Διαφωτισμού. Ωστόσο οι φόροι που πλήρωναν οι δουλοπάροικοι αυξήθηκαν πάνω από πέντε φορές, οι κρατικές αγγαρείες δεν μειώνονταν και οι κρατικοί αγρότες δανείζονταν για ιδιωτική εκμετάλλευση σε ευγενείς. Η παραχώρηση από τους μονάρχες της Χάρτας της αριστοκρατίας (1785), κατοχύρωσε μόνο τα προνόμια της ανώτερης τάξης. Εξασφάλισαν μεταξύ άλλων δικαστικό έλεγχο επί των αγροτών, μέτρο που μεταβίβασε κάποιες τοπικές λειτουργίες στους ευγενείς. Η φοβερή σε μέγεθος και ορμή αγροτική επανάσταση που ξέσπασε κινητοποιώντας ανομοιογενείς μάζες πληβείων σε μια απελπισμένη επίθεση εναντίον της κυρίαρχης τάξης πραγμάτων, δεν θορύβησε διόλου την απόλυτη μοναρχία, που εξακολούθησε το σφικτό εναγκαλισμό της με την αριστοκρατία σε ένα φεουδαρχικό μηχανισμό που επιβίωσε μέχρι τον 20ό αιώνα, για να ανατραπεί τελικά από την τελευταία και μεγαλύτερη προλεταριακή επανάσταση (Ράπτης 1999, 187,190, Berstein-Milza 1997, 401-402, Burns 1983, 193 & 226-229, Αρβελέρ-Aymard 2003, 99, 144, Anderson 2003, 329-346, Berenger-Durand 1990, 17-18 & 101-102).

Επίλογος

Ο απολυταρχισμός στην Ευρώπη είχε διαφοροποιήσεις και παραλλαγές. Όμως όλα τα μοναρχικά κράτη αυτής της εποχής έβαλαν τέλος στον κατατεμαχισμό της εξουσίας. Η αριστοκρατία των γαιοκτημόνων κατέχει τον κύριο όγκο του κρατικού μηχανισμού ανταλλάσσοντας την αντιπροσώπευσή της στη συνέλευση των τάξεων με γραφειοκρατικές θέσεις. Οι μονάρχες στηρίζονται στην αριστοκρατική τάξη –μέλη της οποίας είναι και οι ίδιοι- για να κυβερνήσουν και παραμένουν απόμακροι και μισητοί από την πλειοψηφία των υπηκόων τους. Τα οικονομικά και κοινωνικά προνόμια της αριστοκρατίας, που δεν μπόρεσαν ποτέ να παραβιαστούν, τής εξασφάλισαν την κυριαρχία της. Η συνεχής αντιπαράθεση όμως της εξουσίας με την ανώτερη κοινωνικά τάξη δημιούργησε προβλήματα στους μονάρχες, οι οποίοι δεν μπόρεσαν ποτέ να επιβάλουν ουσιαστικά και απόλυτα τη βούληση τους στους υπηκόους τους, με την έννοια του ανεξέλεγκτου δεσποτισμού. Όπως επισημαίνει ο Perry Anderson, η βασική χαρακτηριστική διαφορά των απόλυτων μοναρχιών της Ευρώπης από τον ανεξέλεγκτο δεσποτισμό μοναρχών άλλων χωρών είναι η σταθεροποίηση της «απόλυτης» ατομικής ιδιοκτησίας (Anderson 2003, 429-432).

Βιβλιογραφία

Anderson, P. (1986), *Το Απολυταρχικό Κράτος*, Αθήνα: Οδυσσέας.
Αρβελέρ, Ε. και Aymard, M. (2003), *Οι Ευρωπαίοι, Νεότερη και Σύγχρονη Εποχή*, Αθήνα: Σαββάλας.
Berenger, J., Contamine, P. και Rapp, F. (1990), *Γενική Ιστορία της Ευρώπης,* Τόμ. Γ΄*, Η Ευρώπη από το 1300 μέχρι το 1660*, Αθήνα: Παπαζήσης,
Berenger, J., και Durand, Y. (1990), *Γενική Ιστορία της Ευρώπης, Τόμ. Δ΄, Η Ευρώπη από το*

1660 μέχρι το 1789, Αθήνα: Παπαζήσης,
Berstein, S., Milza, P. (1997), *Ιστορία της Ευρώπης, Τόμ. Α΄, Από τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία στα ευρωπαϊκά κράτη, 5ος-18ος αιώνας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
Burns, E. (1983), *Εισαγωγή στην ιστορία και τον πολιτισμό της νεότερης Ευρώπης*, Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής,
Zurcher, J. E. (2004), *Σύγχρονη Ιστορία της Τουρκίας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
Ράπτης, Κ. (1999), *Γενική Ιστορία της Ευρώπης*, Τόμ. Α΄ , Πάτρα: ΕΑΠ .

ISSN 2654-2366

Archive

Αθήνα 2010 Τόμος 6